۱۶۲۶۲
۲۰۷۴۲۷

کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی

جمهوری اسلامی ایران

شمارهٔ ثبت کتاب

۲۰۷۴۲۷

کتاب مجمع البحرین طریحی

مؤلف ۱- غریب حدیث ۲- منتخب منطقه

مترجم ۳- مفتاح الباب آیت الله محمد بروجردی

شمارهٔ قفسه ۱۶۲۶۲

۱۶۲۶۲
۲۰۷۴۲۷

کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی

جمهوری اسلامی ایران

شمارهٔ ثبت کتاب

۲۰۷۴۲۷

کتاب مجمع البحرین طریحی

مؤلف ۱- غریب حدیث ۲- منتخب منطقه

مترجم ۳- مفتاح الباب آیت الله محمد بروجردی

شمارهٔ قفسه ۱۶۲۶۲

۱۹۲۶۲
۲۰۷۴۲۷

الاول

بسم الله الرحمن الرحيم رب وفق لاتمامه

اعلم انا ابتدا المصنفون في ابوابهم بالبسملة لوجوه الاول ان الله تعالى اول الموجودات فجعل اسمه اول المكتوبات الثاني اقتداء قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم كل امر ذي بال اي مهم لم يذكر البسملة فهو ابتر اي مقطوع الطرف الثالث قول الصادق عليه السلام لاتدع البسملة ولو كتبت شعرا فقد رغب في ذكر البسملة في الشعر الذي هو ادنى مراتب الكتابة فما بالك باعلى المراتب الرابع قول ابن عباس رضي الله عنه ان بسم الله الرحمن الرحيم تسعة عشر حرفا وزبانيه جهنم تسعة عشر زبانيا من الزبانيه فمن قالها كان كل حرف منها وقاية عن زبانيه من زبانيه جهنم وقيل الباء بهاء الله والسين سرالله والميم ملك الله اسم علم للذات المقدسة المنزهة المنصفة بجميع الكمالات المنزهة عن جميع النقصانات الرحمن اسم خاص بصفة عامة اما انه اسم خاص فلانه يختص به تعالى فلا يجوز اطلاقه على غيره واطلاقه على غيره كفر واما انه بصفة عامة فلان رحمته شاملة للمؤمن والكافر في دار الدنيا الرحيم اسم عام بصفة خاصة اما انه اسم عام فلان يقال الله رحيم وقلب رحيم ورجل رحيم وغير ذلك واما انه بصفة خاصة فلان رحمته تختص في الاخرة بالمؤمنين دون الكافرين كقوله تعالى وكان بالمؤمنين رحيما قوله الباب الحادي عشر انما سمي هذا الباب حادي عشر لانه ملحق بابواب عشرة قبله وذكر الشيخ جمال الدين رحمه الله مصنف هذا الباب اختصر من مصباح المتهجد

قال اقول

الذي وضعه الشيخ الطوسي ابو جعفر رحمه الله تعالى في العبادات ورتب ذلك المختصر على عشرة ابواب ولما كانت تلك الابواب العشرة في فن العمل والعبادات والادعية استدعى ذلك معرفة المعبود والمدعو فاضاف اليها هذا الباب في معرفة المعبود والمدعو فصار المجموع احد عشر بابا فهذا هو الباب الحادي عشر من كتاب الصلاح من مختصر المصباح قوله فيما يجب على عامة المكلفين قال اقول اي ماهنا اسم موصول بمعنى الذي ومعناه ان هذا الباب في الذي يجب معرفته فالواجب في اللغة يقال على الثبوت والسقوط كما يقال وجب الدين عن فلان اي سقط عنه وقال تعالى فاذا وجبت جنوبها فكلوا منها اي اذا سقطت لان الابل تنحر قائمة فتسقط وفي الاصطلاح قيل الواجب هو الذي اذا فعله من وجب عليه استحق المدح والثواب واذا تركه من وجب عليه استحق الذم والعقاب وقال بعض العلماء هذا التعريف خارج عن طريق الصواب لان الاشارة بالواجب هنا الى المعرفة وهي ليست فعلا للمكلف بل هي اما انفعال او كيف بل الاولى ان يقال الواجب هو ما كان عدمه فانه سببا في استحقاق الثواب والجهل به سببا في استحقاق العقاب وقال اخرون الواجب هو ما يذم تاركه على بعض الوجوه وهو ينقسم بانقسامات كثيرة الا ان المقصود من اقسامه هنا هو اما واجبا عينيا وهو الذي يجب

لسقوط

على كل مكلف بعينه ولا يسقط عن بعض بقيام بعض وكفايه وهو
الذي يسقط عن بعض بقيام بعض فالواجب المذكور هنا
من الواجبات هو الواجب العيني فلهذا قال المص على عامة المكلفين
اي على جميعهم والمكلفين جمع مكلف والمكلف مكلفان مكلف
بالامور العقليه وهي معارف الله تعا وهو العاقل المميز ومكلف
بالامور الشرعيه وهي الواجبات والمحرمات وهو البالغ العاقل
والبالغ هو المتصف بالبلوغ وهو حصول الرجل بانبات الشعر الخشن
على العانه او بخروج المني الذي يتولد منه الولد او ببلوغ خمس عشر
سنه في الانثى بالاولين وتزيد بالحيض والحبل فانهما دليلان
على البلوغ والعاقل هو المتصف بالعقل وهو غريزة في النفس يدرك بها
العلم بالامور الضروريه مع سلامة الحواس الباطنة التي هي الحس
المشترك والخيال والوهم والحافظة والمفكرة الكائنه في
دماغ الانسان قوله من معرفة اصول الدين من هنا
للتبيين والمعرفة هي العلم وقيل بالفرق بينهما فجعلوا التصديق
الذي هو الحكم على الشي بالنفي او الاثبات علماً وخصوا اسم المعرفه
بالبسايط وهي التصورات الساذجه الخاليه عن الحكم وخصوا
اسم العلم بالمركبات وهي التصديقات المذكوره ومن هذا يقال عرفت
الله ولا يقال علمته والاصول جمع اصل والاصل لغة هو ما يبنى عليه
غيره وفي الاصطلاح هو الدليل لان المدلول يبنى عليه والدين

اقول

والدين لغة الجزا قال الله تعا مالك يوم الدين اى مالك يوم الجزا
ومنه قولهم كما تدين تدان اى كما تفعل تجازى ويقال ايضا على الـ
لطريقه ومنه قولهم هذا دينك ودينك اى طريقتك ويقال ايضا على
القهر كما قال الشاعر اراح لنا حصول احمد المجد دينا اى قهرا
ويقال على الشريعه وهي الاحكام المنزله من الله تعا على نبي من
الانبياء ليعملها امته ويقال على الطريقه النبويه وهي الاخبا
الموروثه عنه عليه السلام وهو المراد هنا وانما سمي هذا العلم
باصول الدين لان سايز العلوم الدينيه التي هي الفقه والحديث
والتفسير مبنيه عليه لانها متوقفه على صدق الرسول المتوقف
على ثبوت المرسل المبين في هذا العلم فيكون اصلا للدين سمي
بعلم الكلام لوجوه الاول ان المتقدمين كانوا يعنون فصول
مباحثهم في الكلام فيقولون كلام في القدرة كلام في العلم
الى غير ذلك فلما كثر لفظ الكلام في بحثهم سمي به الثاني قيل او
مسئلة بحث عنها في الاسلام مسئلة كونه تعا متكلما اذ احد
اختلف آراء الباحثين فيها وبعد ذلك انغم اليها باقي مباحث
الصفات والافعال فحيث كان اول مسايله مسئلة الكلام
سمي به علم الكلام الثالث ان الماهر فيه المستحضر لقوانينه
يصير له قوه على المكلم مع الغير والمجادلة فحيث كان العالم
به كذا لك سمي به وهو علم يحث فيه وعن وحدانيته تعا وصفا

ان ع

وافعاله واحوال الممكنات من حيث المبداء والمعاد على قانون
الاسلام وقيل هو ما يبحث فيه عن الاعراض الذاتيه للموجود
من حيث هو هو على قاعدة الاسلام واحتزدنا بذلك عن العلوم
عن الفلسفه الالهيه فانه يبحث عن ذلك لكن لا على قانون
الاسلام بل على قواعد الحكماء وكون الباري تعالى موجدا
والعالم قديما وغير ذلك وعلم الاصول افضل العلوم واشرفها
واقدمها واهمها اما انه اشرف وافضل فلان شرف العلم
بشرف معلومه فانه لا نسبة في الشرف بين علم الرياضه
وبين علم الجوهر ولا معلوم اشرف من واجب الوجود فيكون العلم
به كذلك واما انه اقدمها واهمها فلان وجوبه سابق على
كل العلوم لان اهم الاشياء الامور الدنيه وهو اصل لها ولا
ادلتها قطعية ولانه يبقى ببقاء النفس الى بعد الممات ولانه
لا يقبل النسخ ولا التغيير وغيره يقبل النسخ وادلته غير
قطعيه ولانه بعد الممات فيكون افضل العلوم واشرفها
واهمها فيجب توفر الدواعي على تحصيله والاخذ منه بالحظ
الاوفر ليحصل تمام القوة القطعية والحكمة الانسانيه قوله
اجمع العلماء كافة الاجماع في اللغة هو الاتفاق وا
لعزم لقوله تعالى فَأَجْمِعُوا أَمْرَكُمْ بَيْنَكُمْ وفي الاصطلاح اتفاق
اهل الحل والعقد من امة محمد صلى الله عليه وآله وسلم على امر

امور الامور والمراد باهل الحل والعقد هم العلماء المجتهدون وانما
شرط كونهم من امة محمد صلى الله عليه وآله وسلم لان اجماع
غيرهم كاليهود والنصارى ليس حجة ولا ريب ان العلماء اجمعوا قا
بوجوب معرفة الله تعالى وصفاته الثبوتيه والسلبيه بحيث
لم يخالف في ذلك احد منهم والاجماع هنا حجة اتفاقا اما عندنا
فلدخول المعصوم فيهم فالحجة في قوله عليه السلام واما عند الغير
فلقول النبي صلى الله عليه وآله وسلم لا تجتمع امتي على خطاء
وقد يحتج بعضهم بقوله تعالى وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى
وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى
وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا او الوعيد على اتباع غير سبيل المؤمنين
يقتضي وجوب اتباعهم قال بعض العلماء الاستدلال بالاجماع لا
على وجوب المعرفه على المكلف غير جائز لانه يستلزم الدور سواء استدل
على حجة الاجماع بقول الرسول او بدخول المعصوم وبيانه ان نقول
حجة الاجماع موقوفة على صدق الرسول وصدق الرسول موقوف
الا بالعلم المتوقف على ثبوت المرسل وقدرته وعلمه وحكمته وارادته
وحينئذ لا يعلم صدق الرسول الا بعد العلم بهذه المعارف واذا لم تكن
واجبه علينا لم تتوفر الدواعي على تحصيلها فاذا وجبت لاجماع
الذي لا يعلم صحته الا بعد ثبوت صدق الرسول لزم الدور
ظاهرا وهو حق فحينئذ الاولى الاستدلال على وجوب المعرفه
على المكلف بغير الاجماع فيقول الذي يدل على وجوبها وجهان عقلي ونقلي

اما الاول فعلى ضربين الاول ان المعرفه داعيه للخوف وكل داعي
للخوف فهو واجب فتكون المعرفه واجبه اما الصغرى فلان المكلف
اذا تشاجر العقلاء ورأى اختلافهم في العقايد الاهيه جوز
ان يكون الحق في طرف الغير وانه ان لم يتمثل عوقب عليه فتركه
ولا يزيل هذا الخوف الا المعرفه واما الكبرى فلان الخوف الم
نفساني يتمكن المكلف من دفعه وكل ما يتمكن المكلف
من دفعه يحكم العقل بوجوب دفعه اما الاول فظاهر واما
الثاني فلانه لولاه لعده العقلاء غير عاقل **الثاني** ان
شكر واجب ولا يتم الا بالمعرفة فتكون واجبه لان ما لا يتم الوا
الا به فهو واجب اما ان شكر المنعم واجب فظ الاستحقاق
عند العقلاء بتركه وهو الكفر واما انه لا يتم الا بالمعرفه فلا
الشكر انما يكون شكرا اذا كان مناسبا لحال المشكور وا
لم يكن شكرا كما قال بعضهم شعرا اذا مت فانعيني بما انا
اهله وشقي علي الجيب يا بنت معبدي وقال الاخر
اذا كان مدح المرء فوق محله فماذا كالافوق كل هجاء
واما ان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فلما تي انشاء الله
تعالى ولا ريب ان الله تعالى منعم لانا نرى به اثار النعم وهي الوجود
بعد العدم والقوى الظاهره والباطنه وغرض كل معاقل الخلص فيجب شكره
علينا فيجب معرفته **واما النقلي** فلقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله
الله والامر هنا للوجوب فاذا اوجب علي النبي صلى الله عليه واله
وجب علينا بطريق اولى وللتاسي به ولما كان التكليف وجبا
وكما سياتي وجبت معرفه مبلغه وهو النبي صلى الله عليه
واله وسلم وحافظه وهو الامام عليه السلام فتجب معرفتهما
المعاد لاستلزامه وجوب الجزا **قوله** علي وجوب معرفة الله
وصفاته الثبوتيه والسلبيه وما يصح عليه ويمتنع والنبوه
والامامه والمعاد كل ذلك بالدليل لا بالتقليد **اقول** لما وجبت
المعارف المذكوره بما سيتلو من الادلة العقليه والنقليه كان
وجوبها مقتضيا لوجوب النظر والاستدلال وذلك لان المعرفه
لا تقع ان تكون ضروريه فوجب ان تكون نظريه لانحصار العلم
في الضروري والنظري لان العلوم كلها لو كانت ضروريه لما
وقع الخلاف فيها ولو كانت كلها نظريه لزم الدور او التسلسل
لان كل علم اما ان يحتاج الى طلب وكسب او لا بل يحصل بادني سبب
اما من توجه النفس اليه او من تجربه او تواتر او حس ظاهر او
باطن او حدس حدس فان كان الاول فهو النظري وان كان
الثاني فهو الضروري وانقسم العلم اليهما وانحصر فيهما والمعرفه
ليست من القسم الثاني لعدم حصولها مما ذكرناه فتعين ان
تكون نظريه فيكون النظر واجبا لان المعرفه واجبه ولا يتم الا
بالنظر والاستدلال كما عرفت وما لا يتم الواجب المطلق الا به

فهو واجب المقدمتان الاولتان تقدم بيانها واما الثالثة فلانه
لولم يجب ما يتوقف عليه الواجب المطلق لكان لا يخلو اما ان يبقى
الواجب على وجوبه ام لا ومن الاول يلزم تكليف ما لا يطاق
ومن الثاني يلزم خروج الواجب عن كونه واجبا مطلقا وهو معنى بالوجب
المطلق ما يلزمه من وجوبه وجوب تحصيل ما يتوقف عليه
وفي مقابله المقيد وهو ما لا يلزم من وجوبه وجوب تحصيل
ما يتوقف كالزكوة المقيده بحصول النصاب اذا عرفت ذلك فا علم
ان الدليل في اللغة هو المرشد والدال واصطلاحا ما يلزم من
العلم به العلم بشيء اخر وهو المدلول وهو ينقسم الى اقسام كثيرة
لانه اما استدلال لوجود على مثله او على معدوم او بمعدوم
على مثله او على موجود واما الاستدلال بالعلة على المعلول او الاستدلال بالعلة على المعلول
بالعكس او باحد المعلولين على الاخر واما عقلي محض او نقلي محض
او مركب منهما واما الاستدلال بعام على خاص او بخاص على عام
او باحد المتساويين على الاخر والاول هو النظر وعرفه بانه ترتيب
امور معلومة للتادي الى امر اخر وهو احسن ما عرف به لا استماله
على العلل الاربع التي هي المادة والصورة والفاعل والغاية لان
الترتيب اشارة الى العلة الصوريه وحيث ان كان ترتيب
لابد له من مرتب استلزم العلة الفاعليه والامور هي العلة
المادية والتادي الى آخر الى العامة لانه الغرض من النظر وغيره

وعرفه الامام فخر الدين بانه الانتقال من الطالب الى المبادي بما بالتاء وبها
اليها وتعني بالمقدمات وبالمطالب المقاصد التي يحصل النظر فيها
وهو احسن من الاول لاشتماله على المركبتين اللتين لابد منهما
في النظر الا نادرا واختصاص الاول بحركة واحدة التي لا تتحقق
الا لاصحاب النفوس القدسيه لا غير ومن هنا ظهر ان ما ذهب اليه
تعالى لا تحصل الا بالنظر لان العلماء يرجعون اليه في مقاصدهم ولا تحصل
بالتقليد الذي قبول قول الغير من غير حجة ولا دليل لانه متردد بين صحيح
من لا ترجيح فيهم مع اختلافهم في العقايد الالهيه فان اعتقد
الكل اجتمعت المتناقضات واذا اعتقد البعض من غير مرجح لزم
الترجيح من غير مرجح وان كان لمرجح فهو الدليل ولا يصح بقول المعصوم
لانه قوله لا يكون حجة الا بعد ثبوت كونه معصوما ومن معرفة الله
تعالى تستفاد عصمته فيكون دورا محالا ولا تحصل بتصفية النفس
بالرياضات لانها متوقفه على السلوك المتوقف على مبادية وهي
الحركة المتوقفه على مباديها وهي النية والعزم والثبات ولا
تحصل الثبات الا بالدليل فيتكون سابقا على الحركة التي هي مبادي
السير والسلوك ولانه يتعارض فيه خواطر شيطانه في جذبات
رحمانيه والحصول على الثاني عرور كوب الاولى خطر يجانا الله
منه بمنه وكرمه والله اعلم بحقايق الامور قوله فلا بد من
ذكر ما لا يمكن جهله على احد من المسلمين ومن جهل شيا من ذلك

ان يكون لبعضها شبهة بالتقديم والتاخير ام لا يكون كتاليف النبا
ولا ريب ان المهم ذكره في هذا الكتاب المترتبين معا اما اللغوي فظاهر
واما الاصطلاحي فلانه قد جعل هذا الكتاب جامعا لمسايل متحده جنسا
مختلفه في النوع وكل واحد من مسايله اما قدمها على المتاخره لان
لها نسبة بالتقديم عليها وبسط ذلك ان يقول انما قدم بحث الذات
لانه بحث عما يتعلق باصل هذا العلم وهو المطلب الاقصى والعدد فيه
لانه ما عداه اما بحث عن الصفات او الافعال ولا شك ان البحث
عن الذات متقدم على البحث عن صفاتها وافعالها طبعا فوجب
تقديمه وضعا وقدم البحث عن الصفات الثبوتيه لانها وجود
والسلب عدم والوجود اشرف من العدم وكذا في باقي المباحث
والفصول جمع فصل وهو لغة القطع والتميز وعند اهل الميزان انه
الذاتي المميز وعنوا بالذاتي ما لا يكون خارجا عن الذات واحترز
به عن العرضي وهو ما كان خارجا عن الذات سواء ميزها كالطول
او لم يميزها كالشيء وعنوا بالمميز ما يميز الذات في جوهرها عن
باقي انواعها المشاركة لها في الجنس كالناطق بالنسبة الى الانسان
وسموا العلم به الفصل هنا وصلا لانهم يميزون به مباحث
العلم بعضها عن بعض ووجه ترتيب هذا الباب على الفصول السبعة
المذكوره فيه ان حمله فيه عنه اما عن الذات او صفاتها الثبوتية
والسلبية او عن افعالها المطلقة او الخاصة اما بامور الدنيا

الدنيا او بامور الاخرة والاول اشتمل عليه فصل الاول والثاني
والثالث والثاني اشتمل عليه فصل الرابع وهو فصل العدل والثالث
لا جرم اما ان يكون بحثا عن الموسس للشريعه ومقررها وهو
الفصل الخامس وهو فصل النبوة وما يبحث عن حافظها وهو فصل
السادس وهو بحث الامامه والرابع وهو فصل السابع وهو المعاد قال
الفصل الاول في اثبات واجب الوجود فنقول كل معقول اما ان
يكون واجب الوجود في الخارج لذاته واما ممكن الوجود في الخارج
لذاته واما ممتنع الوجود لذاته اي بهذا البحث هو المقصود بالذات اقول
والعمدة في علم الكلام فلهذا قدمه المهم في ترتيب الكتاب وهو بحث العلم
بواجب الوجود وقدم المهم لاثباته مقدمه ينبني عليها دليله في تقسيم
المعقول وقد قسم المعقول باسرين الاول انه الصوره الحاصله في
العقل وهو تفسير الشيخ للمعتاد الثاني انه ما يمكن ان يعقل وهو
تفسير الامام فخر الدين القاشي وهو اعم من الاول لشموله ما حصلت
صورته في العقل العقل وما لم يحصل اذا امكن حصوله وتقرير القسمة
المعقول اما ان لا يمكن وجوده في الخارج بل اذا انسباه اليه امتنع حصوله
فيه البتة ويسمى ممتنع الوجود واما ان لا يمتنع فان كان وجوده واجبا
لذاته فلا يصح عدمه البتة فهو الواجب وان امكن وجوده في الخارج
وجاز عدمه فيه فهو ممكن الوجود فانقسم المعقول الى ثلاثة
واجب الوجود لذاته وممكن الوجود لذاته وقيد الواجب بكونه لذاته

الدايم ص حرج عن ربقه المومنين واستحق العقاب ح قوله اي فلابد ان
اذكر شيأ لا يجوز لاحد من المسلمين ان يجهله والمذكور في هذه
المقدمه في المعارف التي هي الاصول الخمسه التوحيد والعدل
والنبوه والامامه والمعاد وادلتها ومن جهل شيأ من ذلك
خرج عن ربقه المومنين وسواء كان جهلا بسيطا بمعنى ان
لا يتصورها اصلا لان الجهل البسيط هو عدم العلم عمن من
شانه ان يكون عالما كنفس الطفل او جهلا مركبا وهو ان
يتصورها ويعتقد اضدادها فان الجهل هو الاعتقاد الباطل
الحاصل عن شبهه فهو مركب من عدم العلم مع ادعاء العلم و
الربقه بكسر الراء وسكون الباء حبل وستطيل فيه عرى يربط
فيه البهم شبه المصم الايمان بالحبل وحمل نصيب كل واحد من
المومنين في الايمان بمنزلة كل عروة من تلك عرى الحبل فمن جهل
شيأ من ذلك هذه المعارف وادلتها باحد الجهلين خرج عن
ربقه المؤمنين ومن خرج عن ربقه المومنين كان مستحقا الدايم فان
الثواب انما يكون مستحقا بالايمان ومن لم يكن مومنا لم يستحقه
ومن لم يستحق الثواب مع اتصافه بشرايط التكليف كان مس
مستحقا للعقاب لانه لا واسطه بينهما والعقاب هو الضرر المستحق
المقارن للاستحقاق والاهانه والدايم هو الذي لا ينقطع ابدا
اذا عرفت ذلك فقول الاسلام على معنيين مجازي وحقيقي فالاول

فالاول هو الاقرار باللسان دون بالقلب والثاني هو الصلوة في القبله المحديه والثاني هو الايمان والايمان عندنا هو التصديق بالله وبرد الرسول ويجمع به الرسول النبي صلى الله عليه واله وسلم ضرورة بالقلب والاقرار به وباللسان معا وحيث اشترط التصديق القلبي استلزم وجوب الاستدلال على المعارف الحقيقه لان ادعاء القلب للشيء لا يكون الا عن علة توجب اثبات غيره والا علة الاستدلال فيكون الاستدلال جزأ من الايمان وقد تضاف اليه الاعمال الصالحه على وجه الكمال واما المقلد للعارف الحقيقه فان كان بحيث يتمكن من اقامة البرهان فهو مومن وان كان مع تمكنه فقد فعل فيه الخلاف واكثر العلماء على انه ليس بمومن وقد ذهب اليه المصنف هنا وفي اكثر مصنفاته وظاهرها انه يعطي ذلك وصرح الشيخ خضر بن محمد الوزير في كتاب مفتاح الغرر وذهب الامام نصير الدين الطوسي الى انه مومن وهو الحق لاعتقاده بالقلب اعتقادا الذي لا يزول فالثبوت حاصل عنده وان كان لم يكن عن علم موجوده اقصاما في الباب انه فاسق لتركه الواجب الذي هو الاستدلال قوله وقد رتبت

الباب ص هذا على فصول ح اي الترتيب جعل كل شيء في مرتبته ومحله واصطلاحا جعل الاشيا الكثيره بحيث يطلق عليها اسم ويكون لبعضها الى بعض نسبه بالتقديم والتاخير وهو اخص من التاليف لانه عباره عن جعل الاشيا الكثيره بحيث يطلق عليها اسم واحد اعم من

ليحترز به عن الواجب لغيره كوجوب وجود المعلول عند حصول
علته التامه وقيدنا الممتنع بكونه لذاته ليخرج به الممتنع بغير
كامتناع وجود المعلول عند عدم علته التامه وهذان القسمان
داخلان تحت قسم الممكن واما تقييدنا الممكن لذاته فلان يكون اجراؤنا
بل تبيانا للواقع ومن خواص الواجب ان وجوبه و وجوده ليسا زائدين
على ذاته وحقيقته والا لافتقر اليهما فلا يكون واجبا هف والممكن
يختص بانه لا يكون احد طرفي الوجود والعدم اولى به من الاخر بل
هما متساويان اليه اذا احذناه من حيث هو هو لانه لو كان احدهما
اولى به لذاته لكان واجبا له فيصير اما واجبا او ممتنعا هف
فظهر من ذلك ان علة خاصة الي المؤثر انما هي الامكان لا الحدوث
كما ذهب اليه المتكلمون لان التساوي يحوجه الي المرجح الخارجي
فلا يكون مستغنيا عن المؤثر حال ابقائه لان الامكان لازم وهو
علة الاحتياج الي المؤثر كما قلناه ودوام العلة يستلزم دوام المعلول
اذا عرفت ذلك فاعلم ان القسمة بين الواجب لذاته و الممكن لذاته و
الممتنع لذاته قسمة حاصرة مترددة بين النفي والاثبات فالمنفصلة
المركبة منها حقيقية لا يجمع شيء من اجزائها على الصدق والاعلى
الكذب واما القسمة التي بين الواجب لغيره والممتنع لغيره والواجب
لذاته مما تغته الجمع لانها لا يجمع اجزائها على الصدق على شيء وا حد
وقد تكذب على الشيء وهو الممكن لذاته اذا اخذ من هو واما القسمة

القسمة التي بين الواجب لغيره والممتنع لغيره والممكن لغيره فمانعة لذاته مع
الخلو معناه ان اجزاها قد تصدق على شيء واحد وهو الممكن
المطلق وقد تكذب على شيء واحد وهو الواجب بذاته والممتنع
بذاته قوله ولا شك ان هنا موجودا بالضرورة فان كان واجبا
فالمط وان كان ممكنا افتقر الي موجد يوجده بالضرورة فان كان الموجد
واجبا فالمط وان كان ممكنا افتقر الي موجد اخر فان كان الاول
دارا وهو باطل بالضرورة وان كان ممكنا اخر تسلسل وهو باطل
بالضرورة لان جميع احاد تلك السلسلة الجامعة لجميع الممكنات يكون
ممكنة بالضرورة فتشترك في امتناع الوجود لذاتها فلابد لها من موجد
خارجا بالضرورة فيكون واجبا وهو المط اقول لما فرغ المصنف
من البحث عن المقدمة الدليل شرع في تقرير الدليل على اثبات
واجب الوجود تقريره ان نقول لا شك ان هنا موجودا
اوجد هذا العالم لان امكان هذا العالم لا شك فيه وما كان امكانه احوجه
الى المؤثر ضرورة لما عرفت من ان علة الحاجة هي الامكان والامكان
واجبا فوجوده يجب ان يكون موجودا لاستحالة نائيل المعدوم في
الموجود فوجوده يكون موجودا لا شك في وجوده فان كان واجبا
ثبت المط وهو وجود واجب صدر عنه هذه الممكنات وان
كان ممكنا افتقر الي مؤثر ضرورة فمؤثره ان كان واجبا ثبت المط
وان كان ممكنا افتقر الى مؤثر آخر فمؤثره ان كان صادفناه اولا

لزم الدور وان كان غير مرتبي وتسلسل والدور والتسلسل باطلان
وهما الامكان من كون المؤثر لهذا العالم ممكنا فيكون بط
ان لا يلزم منه المحال فهو صح فيكون موجد العالم واجبا وهو المط
وهذا تقرير الدليل المذكور هنا وهو استدلال الحكماء وهي طريقة الا معان
وهي طريقة شريفة اشير اليها في الكتاب العزيز بقوله تعالى أولم يكف
بربك انه على كل شئ شهيد وفيه ايما الى الاستدلال بالعلة على
المعلول فيستدل به على غيره ولا بغيره عليه لانه تعالى دليل على كل شئ
وهذا الدليل متوقف على بطلان ابطال الدور والتسلسل ولما كان
ابطالهما متوقفا على تصورهما لانه حكم عليهما والحكم على الشئ مسبوق
بتصوره فلا بد من صورة ماهيتهما اولا ثم شرع في ابطالهما ثانيا
فنقول الدور فقد عرفوه بانه تقدم الشئ على متقدمه من تلك الجهة
او توقف الشئ على ما هو متوقف عليه في وجوده من تلك الحيثية والاول
اعم لشموله العلة والمعلول وغيرهما واختصاص الثاني بالعلة والمعلول
وهو ينقسم الى قسمين مصرح ومضمر فالاول كما يتوقف آ في وجوده على ب
وبالعكس ويسمى دورا مرتبة وب كما يتوقف آ في وجوده على ا
وب في وجوده على ح وح في وجوده على د ود في وجوده على
آ ويسمى دورا مراتب واما التسلسل فقد عرفه المتكلمون بانه وجود
ما لا نهاية من الاعداد لان عندهم لان كل عدد فرض غير متناه فهو
متناه لانه قابل للزيادة والنقصان وكل ما هو قابل لهما فيكون متناهيا

متناهيا وعرفه الحكماء بانه ترتيب امور غير متناهية بحيث يكون
كل سابق منهما علة في اللاحق لانهم يشترطون في ابطال التسلسل
احاده دفعه واحده وكونها مرتبه ترتيبا طبيعيا او وضعيا وجوزوا
التسلسل في النفوس البشرية لعدم الشرط الثاني عندها وجوزوا التسلسل
في التعريفات الفلكية لعدم الشرط الاول عندها والكل لما ذكره المتكلمون
لان عرضة ابطال التسلسل اللازم في دليله وهو ما ذكره الفلاسفه
واما بيان بطلانهما فنقول الدور يستلزم كون الشئ موجودا معدوما
معا وذلك لان آ اذا توقف على توقف على وجود ب كان متوقفا
على وجود ب وعلى كل ما يتوقف عليه ب وكل ما يتوقف عليه ب
فهو الف فيكون توقف آ على نفسه والموقوف عليه من حيث
انه موقوف عليه متقدم على الموقوف فيكون موجودا قبل وجود
نفسه فيكون الف موجودا معدوما وهو محال لازم من الدور
فيكون الدور محالا ان ما يلزم منه المحال فهو محال واما التسلسل
فلان جميع آحاد تلك السلسلة الجامعة لجميع الممكنات ممكنة
بالضرورة لتركبها من الآحاد الممكنة والمركب من الممكن ممكن
واذا كانت ممكنة اشتركت في امتناع الوجود لذاتها فتفتقر الى المؤثر
ضرورة افتقار الممكن الى المؤثر فالمؤثر فيها لا يكون نفسها لاستحالة
تاثير الشئ في نفسه ولا جزءا منها لاستحالة تاثير في نفسه وفي علته فيكون
المؤثر فيها الخارج عنها والخارج عن جميع الممكنات يكون واجب الوجود

فيقطع التسلسل و تثبت الحق وهو وجود الواجب تعالى قوله
الفصل الثاني في صفاته الثبوتيه وهي ثمانيه الاولى انه تعالى
قادر مختار لان العالم حادث لان كل جسم لاينفك عن الحوادث
فهو حادث بالضروره فيكون الموثر فيه الله تعالى قادرا مختارا لانه
لو كان موجبا لم يتخلف اثره عنه بالضروره فيلزم اما قدم العالم او حدوث
الله وهما باطلان اقول لما فرغ المصنف من البحث عن الذات شرع
في الصفات وانما اخره عنه لان البحث عن صفة الشيء فرع على ثبوت
الشيء في نفسه وقدم الصفات الثبوتيه لانها وجود والسلب عدم
والوجود اشرف من العدم والاشرف متقدم على غيره وبعض العلماء
يقدم السلبيه ويحتج بانه تخلية والثبوت تحليه والتخليه قبل
التحليه وقوله تعالى تبارك اسم ربك ذو الجلال والاكرام وله
والجلال هي الصفات السلبيه والاكرام هي الصفات الثبوتيه ولانعني
بالصفات الثبوتيه الا التي لاتشتمل على حرف السلب قد ذكر المصنف
ههنا ثلثة صفات ثبوتيه وقدم منها بصفة القدره وانما
قدمها قيل لاستدعاء الصنع القدره ومعناه انه اذا صنع العالم
اول ما ينظر اليه فيه فيتوقف اصل الايجاد على القدره وينظر بعد
ذلك الى احكامه فيتوقف على العلم وينظر الى تخصيصه فيتوقف
على الاراده فكان النظر في القدره سابقا على سايرالصفات وقد
ورد بان النظر في العالم كما يتوقف على القدره فكذا يتوقف على العلم والاراده
والاراده من غير تخصيص لان النظر اليه الامر حيث كونه محكما
او مخصصا لان الكل من حيثيه واحده بل كما قدمت القدره على غيرها
اصل لسايرالصفات لان دليل العلم متوقف على القدره وكذا الاراده
والحياة والادراك وكانت اصلا لجميع الصفات ومرتبه الاصل
استحقت التقديم على الفرع اذا عرفت ذلك فاعلم ان المدعى ان الله
تعالى قادر مختار خلافا للفلاسفه ودليله حدوث العالم ويحتاج
الى بيان امور الاول معرفه القادر المختار وقد عرفوه بانه الذي اذا
شاء ان يفعل فعل واذا شاء ان يترك ترك مع قصد واراده وفي مقابله
الموجب وهو الذي يفعل من غير قصد والاراده والفرق بينهما من وجوه
الاول ان القادر يمكنه الفعل والترك معا بالنسبه الى شيء واحد والموجب
لايمكنه ذلك الا بالنسبه الى شيئين الثاني ان المختار فعله مسبوقا
بالعلم والقصد بخلاف الموجب الثالث ان فعل المختار متاخر
عنه بالزمان لان فعله ليس مقتضى ذاته بل متوقف على صفات
كالقدره والاراده والقصد وايضا ان فعله يجب ان يكون معدوما
لاستحاله القصد الى ايجاد الموجود وتحصيل الحاصل وفعل الموجب
يقارنه بالزمان لان فعله مقتضى ذاته فلا يتوقف على شيء فيوجدها
الثاني معرفه العالم وعرفه المتكلمين بانه السموات والارض وما
فيهما وما بينهما وعرفه الحكماء بانه كل موجود سوا الله تعالى وهو اعم
مما عرفه المتكلمون لشموله الجوهر المجرد عند من يقول بها الثالث

يكره الكبير يصغر و الكيف كالاسود ابيض و الابيض يسود والاين
وهو حركة الجسم من مكان الى اخر و الوضع و هو حركه الجسم في
مكانه بالدوران كالرحا والدولاب الثاني السكون وعرفه
المتكلمون بانه حصول الجسم في المكان الواحد الزمن زمان
واحد وقال الحكماء انه عدم الحركه عما من شانه ان يكون متحركا
ويقع في المقولات الاربع المذكوره في الحركة وفي الكم حفظ المقدار
فلا يزيد ولا ينقص وفي الكيف حفظ النوع فلا يشتد ولا يضعف
وفي الوضع حفظ النسبيل لا يتبدل بالنسبه الى الاشيا
الخارجه عنه وفي الاين الكون من المكان الواحد الثالث
الاجتماع وهو حصول الجوهري في مكانين بحيث لا يتخللهما
ثالث الرابع الافتراق وهي حصول الجوهري في مكانين
بحيث يتخللهما ثالث الثالث معرفه حدوث هذه الامور
وهو ظاهر اما اولا فلانها تتغير وتتبدل ولعدم كل واحد
منها بالاخر والقديم لايوصف بذلك واما ثانيا فلان
كل واحد منها مسبوق بالغير ولاشيء من القديم مسبوق بالغير
ينتج من الثاني انه لاشيء من القديم منها بقديم وهو المطلوب
وبيان كونها مسبوقة بالغير ظاهر من تعاريفها فان الحركة
مسبوقة بالمكان المنتقل عنه والسكون مسبوق بالزمان الاول
الذي وقع فيه اللبث والاجتماع مسبوق بالجسمين الذي
الذي حصل بينهما الاجتماع وكذا الكل الافتراق فثبت ان كل
واحد منها مسبوق بغيره فيكون حادثا الرابع معرفه ان
كل ما لايخلو عن هذه الحوادث فهو حادث وهو امر ضروري لكنا
نبه عليه فنقول كل ما لايخلو عن الحوادث لو لم يكن حادثا
لكان قديما لعدم الواسطه بينهما ولو كان قديما لكان الحوادث
اللازمه له مصاحبه له في القدم فيلزم قدمها وهو باطل لما ثبت
من حدوثها اوليست كذلك فيلزم انفكاكها عنه المعلوم
بطلانه ضروره فيلزم ان يكون حادثا بحدوثها وهو المطلوب
ولا ريب ان الجسم لايخلو عن الحوادث المذكوره فيلزم ان يكون
حادثا بحدوثها وهو المطلوب وحدوث العرض بعد ثبوت
حدوث الجسم ظاهر لاحتياجه اليه والمحتاج الى الحادث
اولى بالحدوث وهو المطلوب فثبت حدوث العالم بجملتها
وهو المطلوب الخامس معرفه ان الله قادر مختار وبيانه
ذكر بعد حدوث العالم لانه لو لم يكن قادرا مختارا لكان موجبا
لانه واسطه بينهما لان كل فاعل فعل لابد ان يخلوا اما ان يكون
فعله مسبوقا بالقصد والداعي ام لا فان كان الاول فهو المختار
وان كان الثاني فهو الموجب ولو كان موجبا لزم قدم العالم لان
اثر الموجب يقارنه بالزمان كما تقدم فيلزم عدم تخلف العالم عنه
بالزمان لانه اثره لكن قدم العالم مما ثبت من حدوثه فيلزم حدوثه

معرفة الحدث وعرفه المتكلمون بانه الموجود المسبوق بالعدم او المسبوق بالغير ولا فرق بينهما عندهم بل كل مسبوق الغير مسبوق بالعدم وبالعكس وقال الحكماء ان الحدث الموجود المسبوق بالغير ويفرقون بين الغير والعدم ويجعلون المسبوق بالغير اعم من المسبوق بالعدم وقالوا كل مسبوق بالغير مسبوق بالعدم وليس كل مسبوق بالغير مسبوقا بالعدم لانهم يقسمون الحدث الى زماني وهو المسبوق بالعدم كالحوادث اليوميه والى ذاتي وهو المسبوق بالغير سبقا ذاتيا اعني سبق العلة على المعلول لان الممكن عندهم من حيث انه لا يستحق الوجود فان استحق الوجود فانما هو من الغير فاستحقاق الوجود سابق على الوجود ذلك معنى الحدوث الذاتي وكل محدث بهذا المعنى وفي مقابلة القديم **الرابع** معرفة حدوث العالم وهو موقوف على معرفة مقدمات الاولى ان الجسم لا ينفك عن الحوادث وذلك لان كل جسم لا يتنقل لا بد له مكان فان كان لا يثبا فيه فهو ساكن وان كان منتقلا عنه فهو متحرك وعرف المتكلمون المكان بانه الفراغ المتوهم الذي تشغله الاجسام بالحصول فيه كالابعاد الذي بين طرفي الكوز والطاس مثلا فانه يقدره الوهم ويحكم به واذا املي بالماء مثلا شغله وقال افلاطون انه البعد المفطور المجرد عن المادة وهو قريب مما ذكره المتكلمون الا انه عندهم موجود محقق وقال ارسطو انه السطح الباطن من

من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي واعترض عليه بتحدد الجهات ومن انكر وجود الممكنات تشكك عليه بانه ان كان فرضا لزم الدور وان كان جوهرا مجردا استحال حصول المقارن فيه فان كان مقارنا كان له مكان اخر وتسلسل فقد اخطا انه تشكك على ما علم وجوده ضروره **الثاني** معرفة الحوادث وهي الحركه والسكون والاجتماع والافتراق فالاول الحركة وعرفها المتكلمون بانها الكون الاول في المكان الثاني وبيانه ان الجسم ما دام في مكانه الاول فليس بمتحرك وليس بين المكان الاول والثاني مسافة لتوهم بتوت الجزء الذي لا يتجزأ فاذا فارق المكان الاول حصل في غيره فصدق عليه انه في مكان ثان وهكذا حتى تتم المسافة وقال الحكماء انها اما بالقوة من حيث هو بالقوة لان الجسم الذي المكان الاول بعدم عنه الكون الثاني وهو كمال له ولا يفارقه الا بالحركة وقطع المسافة فاذا وصل اليه حصل الكمال الكون الحركة اسبق الكمالين اذا عرفت ذلك فاعلم ان الحركة تفتقر الى اربعة اشياء ما منها الحركة وهو الهبوط وما اليه الحركة وهو المنتهى وما فيه الحركة وهو المتحرك وهو الفاعل للحركة وهو اما طبيعي كالنقل والخف في الحجر والنار واما ارادي كحركة الحيوان بالاختيار واما قهري كرامي الحجر الى فوق على خلاف طبعه والمتحرك هو الجسم القابل لهذه الحركة وتقع في اربع مقولات الكم بالتخلل والتكاثف الصغير

موثره للتلازم بين الموثر واثره وهو محال لما ثبت من واجب وجوده
فيكون قادرا مختارا وهو المطلوب فظهران الدليل اختيار الصانع
وموجودة العالم فاذا ثبت حدوث العالم ثبت انه مختار
وقد دل على حدوثه بدليل فثبت الاختيار وهو المدعى قوله و
قدرته تتعلق بجميع المقدورات ان العله الموجبه هي الامكان
ونسبه ذاته الى الجميع بالسويه فيكون قدرته عامه اقول لما فرغ
المصنف من البحث من كونه قادرا في الجمله شرع في البحث عن كونه قادرا
على جميع المقدورات وقد اتفق عليه اكثر العقلا ونازع فيه الحكما
حيث حكموا بانه لا يصدر عنه بلا واسطه الا شيء واحد لانه واحد
من جميع الجهات والاعتبارات والواحد حقا لا يصدر عنه بلا واسطه
الا شيء واحد لانه لو صدر عنه اثنان لكان صدور احدهما غير صدور
الآخر فان دخل الصدورات احدهما في ذات الواجب تركب الواجب
وان خرجا واحدهما لزم التسلسل وكلاهما محال والنظام حيث
اعتقد انه لا يقدر على القبيح لانه لا يفعل القبيح الا من هو جاهل
بقبحه او محتاج اليه والجهل والحاجه مستحيلان عليه تعالى والثنويه
حيث زعموا انه لا يقدر على الشر لان فاعل الخير خير وفاعل الشر شرير
معا محال والجهاتيان حيث احالا قدرته على عين مقدور فانه
لو تعلقت قدرته به لا يخلوا اذا اراده وكره العبد اما ان يقع المراد
معا فيلزم اجتماع الضدين او يقع المراد ان معا فيرتفع المتنافيين

المتنافيين او يقع مراد الله دون العبد فيكون العبد مجبورا او يقع مر ١٤
العبد دون مراد الله فيكون الله مغلوبا او كل محال والكعبي حيث اعتقد
انه لا قدرة على مثل العبد ولانه اما طاعة او بسه او عبث او كل وا
مستحيلا عليه تعالى والحق خلاف ذلك كله بل الله تعالى جلت عظمته قادر
على كل ما يصح ان يكون مقدورا من جميع الممكنات لان العله التي اقتض
جت الممكن الى تعلق المقدور عليه بالقدره هي الامكان لان لا
العله في حاجة الممكن الى الموثر اما هي الامكان والامكان ثابت
في كل ما عدا في جميع الممكنات مشتركه فيه فتشترك في صحة المقدوريه
فصح ان يكون كل واحد منها مقدورا لله ونسبة ذاته الى جميع المقدورات
على السويه لكونها مجرده والمجرد نسبته الى جميع الاشياء على السويه
بحيث لا يكون لبعضها اقرب من بعض ولا بعد من بعض فتكون
قدرته عامه على جميعها والا لزم الترجيح من غير مرجح وهو محال اذا
عرفت ذلك فنقول لا يلزم من كونه قادرا على جميع المقدورات وقوعها
منه بل الواقع بقدرته وهو البعض وان كان قادرا على الكل وبهذا
يقع الجواب على القول المتقدم لان فعل القبيح والشر وفعل
مثل مقدور العبد وعينه انما يلزم لو كانت واقعة منه والقدره
لا تستلزم الوقوع بل الواقع بقدرته هو البعض وهو ما وافق
الحكمه والاشاعره خالفوا جميع الاشاعره العقلا في ذلك حيث
اعتقدوا ان قدرته على جميع المقدورات وادعوا معه الوقوع نعتقد

انه فاعل الكل حسنا وقبيحا وشرا وخيرا وسمانى تمام البحث معهم
قال الثانيه اشي تعالى عالم لانه فعل الافعال المحكمه المتقنه وكل من فعل ذلك فهو
عالم بالضروره اقول من جمله صفاته الثبوتيه كونه تعالى عالما والعالم هو المبين للاشياء بحيث تكون حاضرة عنده غير غائبة عنه
وعلمه هو المحيط بحقايق الاشياء على ما هي عليه والعلم هو الكشف
والظهور وقيل هو ما به الاحاطه بالشيء والادراك الواحد منا اذا
لم يكن عالما بالمسئله تر ظهوره له بحد من نفسه حاله لم يكن حاصله
من قبل وهي العلم بالمسئله وليس المراد من كونه تعالى عالما ان الاشياء لم تكن
ظاهره له ثم ظهرت بل الاشياء كلها ممكنه له ازلا وابدا لا غير غائبه
عنه ولا يتغير ذلك الانكشاف والظهور فيعلم الثابت ثابتا
والمتغير حاصل في حسه غير حاصل في غيره من الاحيان ولا
يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ اذا عرفت ذلك
فنقول المدعى انه تعالى عالم ويدل عليه وجهان الاول انه تعالى
مختار اعالم اما الصغرى فقد مر بيانها واما الكبرى فلان فعل
المختار مسبوقا بالقصد ويستحيل قصد شيء من دون العلم به
الثاني انه تعالى فعل الافعال المحكمه المتقنه وكل من فعل الافعال
المحكمه المتقنه فهو عالم اما الصغرى فظاهر لمن تدبر مخلوقاته
اما السماويه فما يظهر من حكمة الافلاك وصورها وصور الكواكب
السبعة والثابتة المرتبه حركاتها والفصول الاربعة التي هي ارباع

السنة اعني الربيع والصيف والخريف والشتاء وما فيها من
الامزجه وما تموج عليها من تربيتها للحيوان والنبات والغيوم
والامطار والبروق والرعود والثلوج والبرد والطل والضباب
المتولده عن البخار وغير ذلك من الآثار وهو بين في علوم الهيئة
والطبعيه واما الارضيه مما يظهر بعدا لتفكر من الامور الغريبه
والخواص العجيبه الحاصله من الاركان الاربعة التي هي عناصر المر
كبات الثلث اعني المعدن والنبات والحيوان واستقصاطاتها
وهي النار الحاره اليابسه والهواء الحار الرطب والماء البارد الرطب
والارض الباردة اليابسه وما فيها من المنافع والخواص التي لا تعد
ولا تحصى وكذا ما يظهر من الامور الغريبه الحاصله من المركبات
الثلاث وما فيها من العجايب والامزجه والاعذيه والفواصل
والتركيبات وما اودعها الله من الفوايد والحكم والغرايب والطبايع
ولم لو يكن الا في خلق الانسان نفسه كما قال الله تعالى وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا
تُبْصِرُونَ وان الله جعل في بنية الانسان من العجايب واودع خلقته
من الغرايب ما لم يعد ولم يحص بل لو عمر الانسان كعمر نوح عليه السلام
ومرمده في احصاء ما في خلقته من الخواص والامور الغريبه لم يحص عشر
العشر من ذلك وان الله تعالى جعل لهذا البدن قوتين احدهما الناميه
وهي الزايده في اقطاره على التناسب الطبيعي والثانيه المولده وهي
الفاصله من امشاج البدن جوهر المني وبعده للخروج في الرحل

والمراه واخدم النافيه بالغاذيه واخدمها بالجاذبه للغذا وبه
تفعله بكيف طويل خلق في العضو كما جرا الاشياء اليك بيدك ووجه
الحاجه اليها ان البدن دائما في التحلل فلوان يجذب بدل ما تحلل
منه لهلك في ادنى وقت والماسكه للغذا وتفعله بكيف مورب يدور
حول الغذا وقت الطبخ ووجه الحاجه اليها ان الغذا المجذوب لزوج
والمحل ايضا لزوج واللزوج اذا وقع ايضا على اللزج حصل زلق فيحصل
ايضا الفساد والهاضمه وهي التي تغير الغذا الى مشابهة المتغذي
ووجه الحاجه اليها ان الغذا المجذوب لا يماثل البدن ولا يجانسه
فاحتاج الى الهضم ليصير مماثل للعضو ليحصل الانتفاع بالغذا والدافعه
وهي التي تدفع الفاضل من ما فعلته الهاضمه وتفعله بكيف عريض
على سبيل العضو ووجه الحاجه اليها ان المتغذي لا يصير بتمامه
جزء من المتغذي بل لا بد من الفضله واذا اجتمعت الفضلات
حصل الفساد منها فاحتاج الى اخراجها واخدم هذا الخادم بالكيفيات
الاربع اعني الحراره والبروده والرطوبه واليبوسه واخدم المولده
بالتعاون بالغاذيه وخواصها فتبارك الله احسن الخالقين وهذا
غايه الاحكام والاتقان واما الكرسي فضروري لان نعلم بالضروره ان
العالم الصادر عنه الفعل المحكم المتقن لا دايما ولا اكثريا والباري تعالى
صدر عنه الفعل المحكم المتقن دايما واكثريا فيكون عالما وهو المط
قال وعلمه يتعلق بكل معلوم لتساوي نسبة جميع المعلو

المعلومات اليه ولانه حي فيصح ان يعلم كل معلوم فيجب له
ذلك لاستحاله افتقاره الى غيره اقول لما فرغ المصنف عن كونه تعالى
عالما في الجمله شرع في البحث عن كونه عالما بجميع المعلومات فنقول
المدعى ان الله تعالى عالم بكل ما يصح ان تكون معلوما واجبا كان او
ممكنا او ممتنعا لان المعلوم علم ثلاثه اعني الواجب والممكن وا
لممتنع قديما او محدثا كليا او جزئيا ماضيا او غير منتهي وقد اتفقوا
على ذلك اكثر العقلا وخالف فيه طائفه من الفلاسفه وادعوا
انه تعالى لا يعلم الجزئيات الزمانيه ونعني بالجزئي الزماني الذي
يقترن باسبابه وبالزمان فقالوا العلم بالجزئي يقع على وجهين
الاول ان يعلمه موقوتا باسبابه مثلا ان يعلم انه توسط الارض
بين النيرين عند حلول الشمس احد نقطتي الراس والذنب حصل
خسوف ولا يعلم انه وقع او سيقع او هو واقع الآن الثاني ان
يعلمه بدا لكل متوقتا بزمان معين بان يعلم انه وقع في الزمان المعين
او هو واقع في الزمان المعين والاول يصح تعلق علم الواجب بدلا
وان كان جزئيا لانه مشتمل على وجه كلي وهو عدم تغير حصول الكسو
في زمان معين والثاني لا يصح علمه به لانه جزئي مشتمل على وجه
جزئي وهو حصول المعلوم المعين موقوتا باحد الازمنه الثلثه قالوا انه
لو علم مثلا ان الخسوف سيقع في الزمان المعين ثم انه وقع فلا يخ اما ان
يبقى العلم الاول بحاله او لا فان بقي الاول بحاله كان جهلا مستحيل

على الواجب وان زال العلم الاول وحصل علم ثاني بانه وقع تغيرت ذاته
من حالة الى اخرى واستلزم تغير الصورة وتبدلها بالنسبة الى
ذاته لان العلم صورة مساويه للمعلوم في العالم وصفاته تعالى ناقص ذاته
فتغيرها وتبدلها يستلزم لتغير ذاته وهو محال على الواجب والجواب
المتكلمون عن هذه الشبهه باجوبه كثيره بعضها مدخول فيه وبعضها
مطول وخلاصه الجواب ان يقال لا نسلم ان العلم صورة مساويه للمعلو
م في ذات العالم بل هو صفة حقيقية تلزم الاضافة الى المعلوم فاضافة
العلم للمعلوم كاضافة القدره الى المقدور فكما ان القادر عدم مقدو
ره لا تعدم عنه صفته الحقيقية كذا كل ما لا تغير والمتبدل هو الاضافة
الى المعلوم وهي امر ذهني فرضي اعتباري لا يستلزم من تغيره تغير الذا
ت ولا انفعالها ولا حلول صور فيها فاذا تعلق علمه تعالى بمعلوم معين
حصلت له اضافة اليه فاذا عدم ذلك المعلوم عدمت تلك الاضافة
ولا يلزم منه عدم الصفة الحقيقيه التي هي العلم الذاتي ولا تغير الذات من حال
الى حال بل التغير الحاصل انما هو في الاضافة الذهنيه الاعتباريه
فهي لاستلزم تغير الذات ولا الصفة الحقيقيه والدليل على عموم علمه
بجميع المعلومات ظاهر مما ذكره المصنف وتقريره ان ذاته تعالى مساويه
النسبة الى جميع المعلومات على السويه لكونه تعالى حيا ولكونه تعالى مجردا
فيصح ان يعلم كل معلوم ونسبة هذه الصحة الى جميع المعلومات على السويه لتجرده
فاذا صح له ذلك وجب لان صفاته تعالى ذاتيه وهي التي ليست متوقفه

متوقفه على غيره لاستحاله افتقاره تعالى في شيء من صفاته اليه ولما
لصفة الذاتيه متى صحت وجبت فاذا صح ان يعلم كل معلوم وجب ان يعلم
كل معلوم وهو المطلوب قال الثالثه في انه تعالى حيا لا يزال قادرا
عالما فيكون حيا بالضروره اقول من جمله صفاته الثبوتيه كونه تعالى
حيا والحياة هي عرض يحل في الجسم المركب بصح باعتبارها تلك الذات ان تقدر
وتعلم وهذا المعنى يختص بالمركبات والحي عند الحكما هو الدراك الفعال
وعند محققي المتكلمين هو الذي يصح منه ان يقدر ويعلم وقال
بعضهم هو الذي لا يستحيل ان تقدر وتعلم اذا عرضت ذلك فقول
معنى كونه حيا عند المحققين من المتكلمين والحكما انه يصح
ان يقدر ويعلم فيكون معناها عبارة عن صحة القدره والعلم
وليست زايدة على ذلك وثبوت الحياه له بهذا المعنى بعد
اثبات القدره والعلم لا يتصف بهما من ليس بحي لاستحالتها
على الجماد فلما ثبت كونه تعالى قادرا وعالما ثبت كونه حيا
وهو المطلوب لان معنى الحياه في حقه تعالى عبارة عن صحة
القدره وقالت الاشاعره انها صفات زايده على صحة القدره
والعلم محتجين بان الذات مساويه فلو كان اختصاص الله
تعالى بالقدره يوجب اتصافه بالقدره والعلم لكان اولى بها من
الجمادات لاستحالة التخصيص من غير مخصص وذلك
المخصص هو الحياه فيكون زايدة عليها وهو ضعيف جدا

لاستحالة التخصيص من غير مخصص

اما اولا فلمنع من تسليم تساوي الذوات بل هي متخالفة كذات الواجب مخالفة لذات الممكن وذات الجوهر مخالفة لذات العرض واما ثانيا فلجواز ان يكون المخصص هو نفس الذات لا آخر واما ثالثا فلاستلزامه السلسل لان اختصاصه تعالى بالحياة من دون الجمادات لا بد له من مخصص وتنقل الكلام اليه ويتسلسل فان قلت الاستدلال بالقدرة والعلم على الحياة يستلزم الدور انكم استدللتم على ثبوت العلم بالحياة فكيف تستدلون على ثبوت الحياة بالعلم وهو يستلزم كون المدلول دليلا وهو عين الدور قلت انا استدللنا بالعلم اجمالا على ثبوت الحياة له تعالى واستدللنا على الحياة لا على العلم الاجمالي بثبوته له حيث صدور الافعال المحكمة المتقنة عنه بل على العلم التفصيلي وكونه عالما بجميع المعلومات فاختلفت الجهة فلا دور

قال الرازي انه تعالى مريد وكاره لان تخصيص الافعال بايجاد هذه بالقدرة في وقت دون وقت آخر لا بد له من مخصص وهو الارادة ولانه تعالى امر ونهى وهما يستلزمان الارادة والكراهة اقول من جملة صفاته الثبوتية انه تعالى مريد وكاره ومعنى الارادة هي الصفة المرجحة لوجود الفعل بسبب اشتماله على المصلحة الداعية الى ايجاده والكراهة هي الصفة المرجحة لترك الفعل بسبب اشتماله على المفسدة الصارفة عن ايجاده ومعنى كونه مريدا وكاره هو علمه باشتمال الفعل على المصلحة والمفسدة فان العلم بالمصلحة يكون سببا وداعيا الى صدور الفعل منه تعالى ويسمى ذلك ارادة

والعلم بالمفسدة يكون سببا صارفا عن وجود الفعل منه تعالى ويسمى ذلك كراهة وليستا زائدتين على ذلك عند المحققين من المتكلمين وخالف جماعة من المعتزلة والاشاعرة وقالوا بانها صفة زايدة على العلم بالمصلحة واختلفوا في الزايد فذهب الاشاعرة الى قدمه لقولهم بالمعاني القديمة وسياتي تمام البحث معهم وقالت المعتزلة والكرامية بالحدوث واختلفوا فقالت الكرامية انها قديمة به تعالى فعندهم انه تعالى محل للحوادث وسياتي تمام البحث كلامهم وابطاله انشاء الله تعالى وقالت المعتزلة انها قايمة بذاتها لا في محل لانها لو حلت في ذاته لزم ان يكون محلا للحوادث فيكون حادثا تعالى الله عنه ولو قام بغيره لزم افتقاره في صفاته الى غيره وهو محال ايضا فبقي ان يكون قايما بذاتها لا في محل ووافقهم على ذلك سيد المحققين علم الهدى رده منا فيما نقل عنه والحق بطلان الزيادة اما اولا فلما بيناه من ان صفاته نفس ذاته واما ثانيا فلانها لو كانت زايدة كما زعموا لكانت الزايد اما معنى قديما كما تقوله الاشاعرة فيلزم تعدد القدما وهو محال واما معنى حادثا قايما بذاته كما تقول الكرامية فيلزم كونه محلا للحوادث وهو محال ايضا او قايما بنفسه لا في محل ويستلزم محالان الاول قيام صفة

لا بموصوف وهو غير معقول لان الصفة لا يمكن قيامها الا بموصوفها
فقيامها من حيث هو غير معقول والا لكانت صفة بل ذاتا **الثاني** انه
يستلزم التسلسل لان ذلك الحادث لا يكون صادرا الا عن مختار
فهو يستدعي سبق ارادة ونقول فيها ويستلزم التسلسل وهو محال
فان الحق بطلان الزايد والدليل على ثبوت الارادة له تعالى من وجهين
الاول ان الله تعالى خصص وجود الحوادث بوقت دون وقت
وشكل دون شكل مع قدرته على ايجادها في كل وقت وعلى كل شكل
والحوادث قابلة لايجاده في كل وقت وعلى كل شكل واذ ان
الاوقات والاشكال بالنسبة الى القابل والفاعل مع اختصا
صها بوقت دون وقت وشكل دون شكل فلا بد لذلك التخصيص
من مخصص لاستحالة التخصيص من غير مخصص وذلك المخصص
لا هو القدرة لان من شانها التاثير والايجاد من دون تخصيص
ولا العلم المطلق لتبوعه الممكنات والتوابع متاخر والمخصص
يجب ان يكون واجبا متقدما والى غير ذلك من الصفات وهو ظاهر
فلم يبق ان يكون المخصص الا علما خاصا وهو العلم باشتمال
العالم على المصلحة لانحصار الامر في ذلك الوقت او على ذلك
الوجه فذلك يسمى الارادة وكذا البحث في الكراهة فيكون مريدا
وكارها بهذا المعنى وهو المطلوب **الثاني** انه تعالى امر بقوله اقيموا الصلوة واتوا الزكوة ونهى بقوله تعالى لا تقربوا الزنا ولا

ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل والامر بالشيء يستلزم الارادة
له والنهي عن الشيء يستلزم الكراهة له لاستحالة ان يامر
الحكيم بما لا يريد وينهى عما لا يكره فيكون مريدا وكارها
وهو المطلوب وهذا الدليل على انه يريد من عباده افعالا ويكره
منهم افعالا فهو ارادته وكراهته لافعال عبيده والاول يدل على
ارادته وكراهته لافعال نفسه **قال الخامسة انه تعالى مدرك**
لانه تعالى حي فيصح ان يدرك وقد ورد القران بثبوته له
فيجب اثباته اقول الادراك هو اطلاع الحيوان على الامور
الخارجية بواسطة الحواس الظاهرة وهو زايد على العلم بهذا
المعنى لتوقفه على الحواس ولانا نجد تفرقة ضرورية بين علمنا
بالسواد والبياض والصوت العالي وبين ادراكنا لذلك بالبصر و
السمع وهل هذه الزيادة راجعة الى تاثير الحاسة في المحسوس
لا غير ذلك قالت المعتزلة بالاول فعندهم ان الادراك متوقف
على سلامة الحاسة للمدرك وانه يحصل بسببها فالبصر يحصل بالعين
فيدرك بها الالوان والاضوء والاشكال واتصالها في
سببه فقيل انطباع صورة المرئي بالعين وقيل بل بخروج
الشعاع من العين على هيئة شكل مخروط قاعدته المدرك
ورأسه عند الباصرة يتصل بنصف كرة العالم وقيل بل قوة موجودة
في العين تدرك المرئيات بسبب المقابلة وشرايط لمنها الضوء واللون
وهو صحيح عندنا

والكون والكثافه وعدم البعد والقرب المفرطين وعدم الحجاب
وتوجه النفس نحو المرئي وغير ذلك والابصار قوة مودعة في التقاطع
الصليبي في العين والسمع يحصل بقوة مودعة في صماخ الاذن في عصب
مفروش في داخله يدرك به الحروف والاصوات بسبب وصول
التموج بسبب القرع والقلع حتى يصل ذلك التموج الى سطح الصماخ
فيضرب جلد فوق ذلك العصب فيتحرك الهوي الراكد هناك
فتدركه القوة التي في ذلك العصب الشم يحصل بقوة مودعة في
حلمتين لحميتين الذي في الانف ومن فوقهما عظم فيه ثقوب
كالمصفاة تدرك الروائح الطيبة فينبسطان والروائح النتنة
فينقبضان بسبب انفعال الهوي المستنشق بكيفية ذي الرائحة
والذوق يحصل بالقوة المودعة في سطح اللسان مدرك بها المطعوم
التسعة بسبب الرطوبة اللعابية الناشية من الحرفين اللذين تحت
اللسان بسبب انفعال الرطوبة عن الطعم واللمس يحصل بسبب القوة
المبثثة في ظاهر سطح الجميع البدن يدرك بها الحرارة والبرودة والرطوبة
واليبوسة والخشانة والملاسة والصلابة والكثافة والطافة
وهو انفع الحواس لان الحيوان يدرك به ما ينافيه فيبعد عنه فيكون
دافع للضرر وغيرها جالبا للنفع ووافقهم على ذلك الحكماء واكثر العقلاء
وقالت الاشاعرة ان الزيادة ليست راجعة الى تاثير الحاسة
بل الى المعنى الذي يخلقه الله تعالى في الحاسة بعد ملاقاة الحاسة
للمحسوس ولتمام فهم ذلك خبط كثير ليس هذا موضع ذكره اذا عرفت
ذلك فنقول ليس الادراك في حقه تعالى زايدا على العلم لما عرفت
من ان الزيادة راجعة الى تاثير الحاسة والباري تعالى يستحيل
عليه الحواس والالات بل بمعنى كونه مدركا عالما لم بالمدركات والدليل
على اضافة بالادراك على هذا المعنى من العقل والنقل اما الاول فلانه
تعالى كل حي مدرك فيصح ان يدرك واذا صح له شيء وجب له لان
صفاته ذاتيه فيصح ان يدرك وليس بعض المدركات اولى من بعض فيكون
مدركا لجميعها وهو المطلوب واما الثاني فقد ورد في القرآن
اضافه بالادراك في قوله تعالى وهو يدرك الابصار وقوله وهو
السميع البصير فلما ورد من النقل وصفه بالادراك فوجب ان نصفه
به ولما استحال معناه الحقيقي عليه عقلا لم يصح حمل النقل عليه فحمل
على المجازي وهو العلم لانه سبب عن الادراكات سبب فيكون
من باب حمل اسم السبب على السبب وهو من احسن المجازات فجعلنا كونه
مدركا انه عالم بالمدركات وكذا معنى كونه سميعا بصيرا هو كونه
عالما بالمسموعات والمبصرات وليس سميع باذن ولا
بصير زايد على العلم ولا بصر بعين ولا بصير زايدا على العلم والا لكان
ذا حاسة وهي مستحيلة على الواجب بل معناه انه عالم بالمسموعات
والمبصرات والمدركات كلها ويدل على ذلك ما تقدم من كونه عالما بجميع
المعلومات التي من جملتها المسموعات والمبصرات والمدركات كلها ويدل

تعالى

على ذكر ما تقدم من كونه تعالى عالما بجميع المعلومات التي من جملتها
السموات والمبرات والمدركات كلها على ما تقدم من كونه
تعالى عالما بجميع المعلومات التي من جملتها السموات والمبرات والمدركات
فيكون مدركا سميعا بصيرا وهو المطلوب قال السادسة انه تعالى
قديم ازلي باق ابدي لانه واجب الوجود فيستحيل العدم
السابق واللاحق عليه اقول من جملة صفاته الثبوتية كونه
تعالى قديما ازليا باقيا ابدا والقديم ينقال على معنيين مجازي وحقيقي
فالمجازي هو الذي يتطاول عهده كما يقال بناء قديم وقال الله
تعالى حتى عاد كالعرجون القديم والحقيقي هو الذي لا اول لوجوده
ولا سبق وجوده العدم والازلي هو الذي لا اول له وهو يصدق
على العدمي والوجودي فنقول الباري تعالى ازلي وعدم العالم
زلي فيكون بينه وبين القديم عموم وخصوص من وجه فالقديم
اعم من الازلي لشموله الحقيقي والمجازي واختصاص الازلي بالحقيقي
والازلي من القديم لشموله العدمي والوجودي واختصاص
القديم بالوجودي فيجتمعان في صورة وينفردان في صورتين فيحصل
القديم بدون الازلي في القديم المجازي ويحصل الازلي بدون القديم
القديم كما في الازلي العدمي ويجتمعان في القديم الحقيقي فانه قديما
ازليا وكان ذكر القيم هنا الازلي بعد القديم بمنزلة التوكيد له
ليخرج به عن مجازه والباقي ينقال على مجازي وهو الاستمرار في الوجود

الوجود الذي فصاعدا وعلى حقيقي وهو الذي لا يصح عليه العدم وينقال له
الابدي لان الابدي هو الذي لا نهاية لوجوده وكان ذكر الابدي بعد
الباقي بمنزلة التوكيد له ليخرج به عن مجازه ومعنى اتصاف الباري
تعالى بهذه الصفات ان معنى كونه قديما وازليا انه تعالى مصاحب لجميع
الازمنة المحققة والمقدرة بالنسبة الى الجانب الماضي ومعنى كونه تعالى باقيا
ابديا انه مصاحب لجميع الازمنة المحققة المقدرة بالنسبة الى الجانب المستقبل
ونعني بالزمان المحقق ما كان موجودا في الخارج بحيث يكون جزءا من العالم
وبالمقدر ما ليس كذلك ويظهر بقولنا بالزمان المقدر جواب سؤال
اورده الحكماء على دليل حدوث العالم تقرير السؤال ان يقال لو كان العالم
حادثا لكان تقدم الباري تعالى عليه اما بزمان متناه او غير متناه فان كان
الاول لزم حدوثه تعالى لان على الحادث بزمان متناه يكون حادثا بالضرورة
وان كان الثاني لزم ان لا يوجد العالم لتوقف وجوده على انقضاء ما لا
يتناهى والتوقف على المحال محال فيكون وجود العالم محالا وقد وجد فيكون
قديما وهو المطلوب والجواب عنه ان الباري ليس سابقا على العالم بزمان
محقق حتى يقال فيه انه متناه او غير متناه بل بتقدير زمان لان الزمان هو
من جملة العالم فيكون ايضا حادثا وقبل وجود العالم لم يكن الزمان موجودا
بل معنى سبق الباري على العالم انه لو كان هناك قبل وجود العالم
لا نهاية لها في الماضي لكان الله تعالى مصاحبا لها وهو معنى كونه قديما او
ازليا وكذا الكلام في الباقي والابدي بالنسبة الى بعد وجود العالم بمعنى انه

لو كان بعد عدم العالم ازمنة لا نهاية لها في المستقبل لكان الله تعالى
مصاحبا لها والدليل على اتصافه تعالى بهذه الصفات الاربع مما تقدم من كونه
تعالى واجب الوجود وواجب الوجود لا يصح العدم لا في الماضي ولا في
المستقبل ولا في الحال واذا استحال عليه في الماضي والمستقبل مطلقا وجب
لزم ان يكون قديما وازليا وباقيا وابديا لانه لو صح عليه العدم في
الماضي او المستقبل لم يكن واجب الوجود وقد ثبت انه تعالى واجب الوجود
فيستحيل عليه العدم مطلقا فيكون قديما وازليا وباقيا وابديا وهو
المطلوب قال السابعة انه تعالى متكلم بالاجماع والمراد بالكلام
الحروف المسموعة المنتظمة ومعنى انه متكلم انه اوجد الكلام في
جسم من الاجسام وتقييد الاشاعرة غير معقول اقول من جملة
صفاته الثبوتية كونه تعالى متكلما وقد اجمع المسلمون على ذلك حيث
يخالف في ذلك احد منهم وقد اختلفوا بعد ذلك في الطريق الى هذه الصفة
هل هو العقل او النقل فقالت الاشاعرة بالاول والمعتزلة بالثاني
وهو الحق لان الدليل العقلي غير تام لانهم استدلوا بانه تعالى حي في
يصح ان يكون متكلما فيتصف به او بضده وضده نقص والنقص على
الله محال وبيان عدم تمامه من وجوه الاول ان الكثير غير كلية
كثير من الاحياء غير متكلم كالحيوانات الثاني انه لا يلزم ومن
انه
لو لم يتصف به لاتصف بضده يجوز خلو المحل عن الضدين كالجوهر
الخالي عن السواد والبياض الثالث لانسلم ان ضده نقص قان

فان قلت انه نقص في الشاهد فيكون في الغايب كذلك قلت هذا قياس
للغايب على الشاهد وهو لا يفيد اليقين بل لو لا ورود هذه الصفة
من القران لما جاز لاحد من العلماء ان يطلقها عليه تعالى فحينئذ الدليل على
ثبوت هذه الصفة له تعالى قوله تعالى وكلم الله موسى تكليما وقوله حتى يسمع
كلام الله وغير ذلك واجماع الانبياء على ذلك فان قلت يلزم الدور لان ثبوت
نبوة الانبياء متوقفة على الكلام فيلزم من ثبوت الكلام بالكلام و
القران لا يعلم حجيته الا بعد ثبوت كونه كلام الله وهو يتوقف على ثبوت
كونه تعالى متكلما فيلزم اثبات الكلام بالكلام قلت ان ثبوت نبوة
الانبياء يتوقف على غير الكلام من المعجزات فاذا ثبت بغيره استدللنا
ثبوت صحة قولهم على ثبوت الكلام وثانيا نستدل بالقران على كونه
متكلما لا من حيث كونه كلام الله بل من حيث انه اخبار النبي الصادق
صلى الله عليه وآله وسلم فاختلفت الجهة فلا دور واختلفوا ايضا في ماهية
الكلام فقالت المعتزلة انه الحروف والاصوات المسموعة المنتظمة
المتركبة تركيبا مفهما وقالت الاشاعرة انه يطلق على الحسي وهو ما
وعلى الكلام النفساني وهو معنى قايم بالنفس يعبر عنه بالعبارات
المختلفة المتغيرة المتغايرة وليس هو بحرف ولا صوت ولا امر ولا
ولا خبر ولا استخبار ولا غير ذلك من اسالب الكلام والحق الاول لان
المتبادر الى افهام العقلا عند اطلاق لفظ الكلام انما هو الحروف
والاصوات والمعنى الذي ذكرتموه ليس هو العبارة التي يصدر عنها

الحروف والاصوات فى المتكلم او هو الارادة وان اطلق لفظ الكلام
على ذلك فانما هو مجاز لا حقيقة واصلفوا فى معنى كونه متكلم
فقالت المعتزلة معناه انه تعالى فاعل الكلام لانه حى او جد الكلام
فى جسم من الاجسام فيخاطب ذلك الجسم الجمادى من اراد الله تكليمه
كما فعل فى الشجرة التى خاطبت موسى عليه السلام واطلق عليه ان
المتكلم لانه الفاعل له والمتكلم هو فاعل الكلام واستدل على انه تعالى
متكلم بهذا المعنى بما تقدم من كونه قادرا على جميع المقدورات
التى من جملتها خلق الكلام فى الجسم الجمادى والفاء الحروف والاصوات
حتى ينطق ذلك الجسم لان ذلك امر ممكن والله تعالى قادر على جميع
الممكنات كما تقدم وقالت الاشاعرة معنى انه متكلم انه قام به
ذلك المعنى المسمى بالكلام النفسى وهو معنى قديم قايم به تعالى فمعنى انه
متكلم انه قام به ذلك المعنى فالمتكلم عندهم من قام به الكلام لا من فعله
والحنابلة قالوا انه متكلم بالحرف والصوت والحق الاول لان المعنى
المذكور غير معقول وكون الكلام من قام به غيره سلم والا لكان الهوى
الذى يقوم به الحروف والاصوات متكلما وكذا الصدا الذى يقوم
بالحروف والاصوات ولانهم يقولون تكلم الجنى على لسان المصروع
لاعتقادهم ان الكلام المسموع من المصروع فاعله الجنى ولو كان هو
المتكلم بالحروف والاصوات لكان ذا حاسة تعالى الله عنه وان
فى قدمه او حدوثه فقالت الاشاعرة بقدمه وقالت المعتزلة بالحدوث

بالحدوث وهو الحق لانه مركب من الحروف التى يعدم السابق منها
بوجود اللاحق ولانه اخبار بارسال نوح ولو كان الاخبار فى الازل لزم
الكذب لان نوحا حادث ولانه تعالى امر ونهى ولو كان فى الازل لزم
العبث لعدم وجود المامور والمنهى فى الاول ولقوله تعالى ما يأتيهم من
ذكر من ربهم محدث فقد وصفه بالحدوث فلا يكون قديما وهو المطلوب
قال الله منه انه تعالى صادق لان الكذب قبيح بالضروره والله
تعالى منزه عنه لاستحالة النقص عليه اقول من جملة صفاته
الثبوتيه كونه تعالى صادقا والصدق هو الخبر المطابق للواقع وفى
مقابله الكذب وهو الخبر الغير المطابق للواقع وقيل الصدق هو الخبر
المطابق لاعتقاد المخبر والكذب هو الخبر الغير المطابق لاعتقاد
المخبر وقيل الصدق هو الخبر المطابق لما فى نفس الامر والكذب هو الغير المطابق
لما فى نفس الامر والتفاسير المذكوره مقاربة المعنى وبينها فرق دقيق
ليس هذا موضع ذكره المدعى الله تعالى صادق فى وعده ووعيده وفى جميع
اخباره والدليل على ذلك من وجهين الاول انه تعالى لو لم يكن صادقا
لكان كاذبا لعدم الواسطة بينهما والكذب قبيح بالضروره والله تعالى
يستحيل عليه فعل القبيح لما ياتى فيستحيل عليه الكذب فيكون صادقا
الثانى لو لم يكن صادقا لكان كاذبا والكذب نقص بالاجماع و
النقص على الله تعالى محال لان ذاته تعالى اكمل الذوات ولتنزهه عن
ساير النقصانات فيتنزه عن الكذب الذى هو اعظم النقصانات فيكون

صادقا وهو المطلوب قال الفصل الثالث في صفاته السلبيه
وهي سبع الاولى انه تعالى ليس بمركب وإلا لكان مفتقرا الى اجزاه
والمفتقر ممكن اقول لما فرغ المصنف من الصفات الثبوتيه التي مرتبتها
التقديم شرع في الصفات السلبيه التي مرتبتها التاخير عنها والسر
والتقدم على فصل العدل لان البحث عن صفة الشيء متقدم على سلبه
عن افعاله لصفاته السلبيه هي التي تشتمل على حروف سلب وتسمى صفات
الجلال بمعنى ان الله تعالى جل عنها ويقال صفات التنزيه لتنزه الباري
تعالى عن الاتصاف بشيء منها وقد ذكر المصنف منها هنا سبعا واذا فصلت
كانت اكثر الاولى انه تعالى ليس بمركب عن غيره بمعنى انه لا يكون له
جزء لان المركب المتلئم من عدة امور وهو الذي له جزء ويقابله البسيط
وهو الذي لا جزء له او الذي لا يلتئم ما هيته عن اشياء متغايرة ا
لطبايع والتركيب قد يكون ذهنيا وقد يكون خارجيا فالاول هو الذي
لا يصح حمل بعض اجزاءه عليه كالبيت المركب من الجدار والسقف لانه
لا يقال للجدار بيت ولا السقف بل هو المجموع المركب منهما والثاني
هو الذي يصح عليه حمل بعض اجزايه كالانسان المركب من الحيوان
الناطق فانه يقال الانسان حيوان والانسان ناطق وذلك لان
ماهية الانسان اذا اريد معرفة حقيقتها فانما يكون بالجنس والفصل
القريبين وهم الحيوان الشامل الانسان وغيره من الحيوانات والناطق
هو المميز للانسان دون باقي الحيوانات اذ لا يتصف شيء من الحيوا

من الحيوانات بهذه الصفة غيره فلو اجرم كانت ماهيته مركبة منهما
واذا ليس في الخارج فيكون في الذهن وسمي ذلك حدا فان ماهيات
الاشياء وحدودها مركبة في الذهن من الاجناس والفصول واذا
عرفت ذلك فقول الباري تعالى يستحيل اتصافه بالتركيب بكلا معنييه
الذهني والخارجي لان المركب بكلا المعنيين مفتقر الى اجزايه لاستحالة
تحققه وحصوله خارجا وذهنا بدون اجزايه واجزاه غيره اما اولا
فلانه يسلب عنه فيقال الجزء ليس بكل وما يسلب عن الشيء فهو مغاير له وامّا
ثانيا فلانه متقدم عليه في الوجود والمتقدم على غيره متاخر واما
ثالثا فلانه مستغني والمستغني غير المفتقر والمفتقر الى غيره ممكن فلو
كان الباري جلت عظمته مركبا لافتقر الى غيره فيكون ممكنا تعالى الله
عنه ومن هنا ظهر انه لا يصح ان يكون جزءا من غيره والا لكان قابلا
معه للصورة الاجتماعية والهيئة التركيبية فيكون متفعلا عن غيره
فيكون ممكنا تعالى الله عنه قال الثانية في انه تعالى ليس بجسم ولا عرض
ولا جوهر والا لافتقر الى المكان ولامتنع انفكاكه عن الحوادث
فيكون حادثا وهو محال اقول من جملة صفاته السلبية انه لا يصح ان
يكون تعالى جسما ولا جوهرا ولا عرضا وقد تقدم معرفة الجسم والجوهر
والعرض وقد حصل الاتفاق من اكثر العقلا من امتناع اتصافه با
لجوهريه والجسميه والعرضيه الا الحنابله فاعتقدوا كونه جسما
بالحقيقه وقالوا انه له جسم له طول وعرض وعمق وقال بعضهم اعفو

عن الفرج واللحيه واسئلوني عما وراء ذلك وقالوا ان معبودهم لا لحم
ودم وعظم ومخ ومحي وذهاب تعالى الله عن هذه العقايد الفاسدة والا
هو المضله وقالت المشبهه انه جسم لا كالاجسام وهو لا في الجسمه
بغير الحقيقه والحق نترجيه تعالى عن ذلك والدليل عليه من وجهين
الاول انه لو كان تعالى جسما وجوهرا وعرضا لافتقر الى المكان اما
الجسم والجوهر فظاهر لاحتياج كل منهما اليه وعدم وجودهما بدونه
واما العرض فلانه لا يقوم الا في الجوهر المحتاج الى المكان فيكون ايضا
محتاجا الى المكان والمكان غيره وكل محتاج الى غيره ممكن فلو كان الله
تعالى جسما او جوهرا او عرضا لكان ممكنا تعالى الله عنه الثاني انه
لو كان جسما او جوهرا او عرضا لكان حادثا واللازم باطل فكذا
الملزوم بيان الملازمه ان كل جوهر او جسم لا ينفك عن الحوادث وكذا
العرض بواسطة حلوله في الجوهر وما لا ينفك عن الحوادث فهو حادث
وقد تقدم بيان ذلك فلو كان جسما او جوهرا او عرضا لكان حادثا وقد
ثبت انه تعالى قديم فيمتنع عليه الجسميه والعرضيه وهو المطلوب
قال ولا يجوز ان يكون في محل والا لافتقر اليه اقول هذه الصفه
فرع على الجسميه فلهذا ذكرها عقيبها والمحل هو الجوهر المقوم للحال
فيه والحلول هو قيام موجود بموجود على سبيل التبعيه بحيث يبطل
وجود الحال ببطلان وجود محله وذكر نفي الحلول بعد نفي العرضيه
وان كان الثاني كافيا الا انه يشتمل على فوايد الاولى ان نفي العرضيه

العرضيه خاص ونفي الحلول عام ونفي الخاص لا يستلزم نفي العام ونفي
العام يستلزم نفي الخاص وكان تذكر نفي العام بعد ذكر نفي الخاص ايضاح
في النفي الثانيه ان نفي العرضيه وان دل على نفي الحلول فدلالته لا
المطابقه اشرف فلهذا الوجه كيف بذكر نفي العرضيه عن نفي الحلول
حتى استدل على نفيه ثانيا لتحمل دلالة المطابقة الثالثة ان
نفي الحلول رد على النصاري والمتصوفه فان بعض النصارا
انهم يقولون حل في المسيح عليه السلم وبعض المتصوفه انهم
يقولون بانه حال في قلوب العارفين الواصلين نهاية
المعرفه فانهم قالوا لو لم يحلول لم يصح وا القول بالعرضيه فكان
نفي العرضيه لم يبطل قولهم فلهذا ذكر نفي الحلول ليحصل
به بطلان قولهم والمدعى ان الله تعالى لا يحل في غيره
لما عرفت من ان الحلول هو قيام الموجود بغيره بحيث
يكون الحال تابع لمحله في تحصله فيكون حينئذ
مفتقرا اليه لاستحاله تحققه خارجا وتحصله بتحصله
بدونه وكل مفتقر الى غيره ممكن تعالى الله عن ذلك
فان النصاري والمتصوفه يدعون الحلول هذا
المعنى الذي ذكرنا فهو باطل والا لزم انقلاب الواجب
الى غير لا فيكون ممكن هذا خلف وان اراد وا معنا اخر
غير ذلك فلا بد من تصوره اولا ثم نحكم عليه اما بنفي او اثبات

لان تحكم على الشئ مسبوق بتصوره قال ولانه جهة والا لافتقر اليها
اقول هذه المقدمة الخامسة لواحق الجسمية يعني ان سلب الجسمية
يستلزم سلب الجهة والجهة هي مقصد المتحرك الاينى بالحركة الاينية
ومتعلق الاشارة الحسية المستلزمة للتخصيص بذا وذاك وهنا و
هناك لان الاشارة هي امتداد الصوب سوهوم اخذ من المشير منتهاه
بالمشار اليه وانما اشار المتصل الى الجهة وان كان سببها لازما عن سلب الجسمية
من حيث انها تستلزم الابعاد المستلزم للامتداد المستلزم للجهة فنفي
الجسمية مستلزم لنفي جميع لوازمها التي من جملتها الجهة وكان نفي الجسمية
كافيا الا انه اراد التنبيه على نفيها لما يكاد يتوهمه المتوهم من الظواهر
النقلية فان في ظاهر القرآن ما يوهمها ولهذا ذهب جماعة من
الحشوية والظاهرية الى اثباتها له تعالى لتوهمهم من الظواهر النقلية
ومع جماعة من الكرامية بانه في الجهة الفوقية وجماعة من الحشوية
قالوا على انه على العرش والبعض من العرب كالمن كان يعتقد اعتقادهم
من فوق عرشه جالس قد حط رجليه على كرسيه المنصور واستدلوا
في ذلك الى ظاهر قوله تعالى الرحمن على العرش استوى وجعلوه بمعنى استقر
واما القائلون بانه في الجهة الفوق فاستدلوا الى قوله تعالى اليه
يصعد الكلم الطيب وقوله تعالى تعرج الملائكة والروح اليه والصعود
والعروج يكون الى الجهة الفوق فالمصنف اشار الى الرد على هذا المذهب
ارطلا لوجه في الجسمية مستدلا عليه بانه كان كذلك لكان حاصلا في

الجهة وحصوله فيها اما مع استغنائه عنها او مع حاجته اليها فان الاول
يلزم انه لا يحصل فيها لان استغنائه عنها كمال له وحصوله فيها يكون حطا له
من مرتبة الكمال الى مرتبة النقص وذلك مما لا يرتضيه عاقل ومن الثاني
يلزم افتقاره الى غيره لوجوب مغايرة الجهة للحاصل فيها والافتقار
من لوازم الامكان المنافي لوجوب الوجود هذا خلف ايضا اذا كان في
جهة الفوق يلزم اختصاصه بذلك وخلوه باقي الجهات عنه فاختصا
صه بذلك الجهة ان كان لامخصص لزم التخصيص من غير مخصص والا كان
لمخصص فذاك المخصص اما ذاته وهو محال لان الغرض تساويها بالنسبة
الكل وان كان مخصصا غير ذاته افتقر في اختصاصها الى ذلك الغير هف
واما الظواهر النقلية الموهمة الجهة فلا يصح حملها على الظاهر لمعارضة
العقل لها فلا يعمل فيها النقاضتها ولا يترك ان والا لبطل الدليل كل
معا ولا يترك العقل لان تركه مستلزم لتركه لترك النقل لان اصله وبطلان
الاصل مستلزم لبطلان فرعه فوجب العمل بالعقل وترك ظاهر النقل
لكن ان تعذر فيه حتى يظهر سره على تقدير اختصاص التاويل بالسلف
هو مذهب السلف او ترجعه الى المحامل الموافقة للعقل بطريق التاويل
ليتم العمل بالدليلين على تقدير ادراك العلماء بالتاويل كما هو مذهب
المتاخرين فنحيد الى الاستوى على العرش لا يكون بمعنى الاستقرار كما
توهموه بل هو بمعنى الاستيلاء كما جاء عن العرب من اطلاق لفظ
الاستوى واراده الاستيلاء كما قال بعضهم قد استوى بشر على العراقين من غير

سيف ودم مهراق ومثله قول الاخر فلما علونا واستوينا عليهم
تركناهم صرعى لنسر وكاسر اطلق الاستوى واراد الاستيلاء
وخص العرش لكونه العالم بجملته فالمستولي على الكل او يراد بالعرش
الملك كما قال الشاعر قد نال عرشا لم ينله نابل اسن ولا جان
ولا بارد واراد به الملك واذا اريد بالعرش الملك لم يصح ان يكون الاستوى
بمعنى الاستقرار قطعا لان الملك من الامور المعنوية والاستقرار انما
يكون في الاجسام فيكون بمعنى الاستيلاء واما الصعود والعروج
الى محل امره ونهيه ولا ريب ان ذلك المسمى بقوله تعالى وفي السماء رزقكم
وما توعدون وخصوصا الكلم الصاعد في الاية ليس من الاجسام بل
هو عرض او كيفية ولا الانتقال عليهما قطعا فوصفه بالصعود لا يكون
الا بنوع من انواع المجاز ولان الطيب من الكلم لما كان له الفضل والشرف
على غيره من جنسه خص بالوصف باشرف الجهات ولا ريب انها الفوق
فخص بالصعود لمناسبة بينه وبينه في الشرف والفضل لا بمعنى الحركة الى
الجهة الفوقية لما عرفت من امتناع الانتقال على الاعراض فلما عرج الملائكة
والروح فلا ريب انه ليس بمكان ولا انه انتقال بحركة اينية وخصوصا
على مذهب التجريد ونفي الجسمية عنهم المستلزم لنفي الجهة والحركة والانتقال
فاذا طلق ذلك عليهم فهو من باب المجاز كما هو مذهب جماعة من اهل
التحقيق ومن هذا ظهر استحالة المكان عليه تعالى لان سلب الجهة مستلزم
لسلبها قطعا لما بين التحيز والكون في الجهة من التلازم فكما في الجهة

في الجهة اما متحيزا وحال في المتحيز قطعا وكذا الكون وكذا يستلزم نفي الاشارة الحسية لان الجهة مستلزم ليفهما اذ يصدق قولنا كلما يشار اليها بالحس فهو في جهة وكلما في الجهة متحيزا وحال في المتحيز فلو اشير اليه بالحس لكان احدهما هف قال ولا يصح عليه اللذة والالم
لامتناع المزاج عليه اقول هذا ايضا من توابع الجسمية بمعنى سلب الجسمية
يستلزم سلب اللذة والالم ولهذا الحق نفيهما عن نفي الجسمية والا ريب ان
اللذة والالم من الاعراض المحسوسة لانهما من الكيفيات الوجدانية اي
يجدها الشخص من نفسه والامور الوجدانية من جنس المحسوسات بالحس
الباطن فلا حتاجان الى تعريف لان الحاصل الحسي اظهر من الحاصل
بالتعريف لان كل ما يقال فيهما على سبيل شرح الاسم وتبديل اللفظ الخفي
بالظاهر فيهما بعض المتكلمين فقال هي الحاصلة عند تغير المزاج
الى الاعتدال والالم هو الحالة الحاصلة عند تغير المزاج الى التزاح
لفساد وقال الخوارزمي منهم هي ادراك المتعلق للشهوة والالم ادراك المتعلق
النفرة والشهوة هو الميل الحاصل الى ما علم او ظن ملاءمته والنفرة هي
الاباء عن ما علم او ظن عدم ملاءمته ولا ريب ان هذين التعريفين من
توابع القوا الحسانية الموقوفة على المزاج وعرفوا المزاج بانه كيفية تعرض
حاصلة عن كيفيات ملموسة متضادة ينكسر بعضها ببعض حتى يحصل
كيفية متوسطة بينها واراد وا بالكيفيات المتكاسرة المتفاعلة هي
الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة يعني ان الحار يكسر البارد ويكسر به وكذا

الرطب واليابس ومثلوه بانه اذا اخذ عشر اجزاء من الماء الحار الشديد
الحراره وعشرة اجزاء من الماء البارد الشديد البروده ومزج احدهما بالاخر
تكاسرا وحصلت كيفيه متوسطه بينهما تسمى الفتور فهذا هو المزاج
الحاصل في جميع المركبات العنصريه الذي هو شرط في بقاءها على ما هي عليها
ويقيها وعرفوها الحكماء فقالوا اللذه ادراك الملايم من حيث هو ملايم والالم
ادراك الملايم من حيث هو ملايم والالم ادراك المنافي من حيث هو منافي
والادراك هو الاصابه والوجدان وهو قد يكون حسيا وقد يكون عقليا
لان مبداه ان كان من الحواس الظاهره كان حسيا والا كان روحيا وجب انقسام
اللذه والالم بانقسام الادراك فمنه اللذه حسيه وعقليه كذا الكلام في
على الادراك المنقسم اليهما فمتى كان مبدا اللذه من المدركات الحسيه كانت
حسيه والا فعقليه وكذا الالم وشرطوا في الادراك الملايم والمنافي الحيثيه
لانهما لولاها لوجب ان يحصل سواهما لان المدرك قد يجتمع فيه جهتي الملايمة
والمنافاه فلا بد من حصول احدهما بادراكه من تقييد ادراكه بكونه من
حيث ملايمه او منافاته ولهذا عرفهما الشيخ في الاشاره بعد اللذه ادراك
قيل لما هو خروج كمال من حيث هو خروج كمال بالنسبه الى المدرك والنايل شرط وقوع
الادراك النيل اذ لو لم يحصل لم يتم اللذه ولا الالم وقيد بالحيثيه لما فقدنا من
جواز اجتماع الجهتين في الشي الواحد وقيد بالمدرك والنايل لجواز كون ما
هو خروج كمال بالنسبه الى المدرك شرا فه بالنسبه الى اخر وبالعكس اذا عرفت
ذلك فاعلم انه قد وقع الاتفاق من الحكماء والمتكلمين على نفي اللذه الحسيه

الحسيه والالم بنوعيه وطريق المتكلمين انهما لا يكونان الا مزاجيين والمزاج
من خواص الاجسام والحسيه مستحيله عليه تعالى واما الحكماء فقالوا
الحسيه مستحيله لما ذكروه لافتقارها الى الادراك الحسي المختص ذلك
واما الالم فقد عرفت انه ادراك المنافي والغني تعالى لا ينافيه شيء وما عداه
والمعلول لا ينافي علته والا لما وجد عنها وحصلت المباينه بينه وبينها
واما اللذه العقليه فجوزوا اثبوتها له تعالى واوجبوه وقالوا انه تعالى منتهى
وكماله ولذاته ادراك حقيقته الكاملها على ما يكون من اللذه والبهجه
تعالى علم انه بالعلم التام وهي اتم الذوات واكملها فهو اجل مدرك لاعلم
بتام ادراك وذلك يوجب البهجه واللذه وهن الثلثه متغايره بالاعتبار
بالحقيقه لانه لا يجوز ان يبهجه بامر خارج عنه والى هذا ذهب من
الشيخ ابو اسحق نوبخت كما اشار اليه في الكتاب الياقوت وا
اكثر بعضهم ذلك لعدم تعقلهم عن ادراك العقليه وقصرهم لها على الحسيه
وهو لاء من اهل الطبايع الخامده الذبر ليد وقوا حلاوة طعم ادراك الجمال
واخرون منهم قالوا ان ذلك وان كان جايزا بالاعتبار العقلي لعدم المانع
منه الان اطلاق الاسم عليه تعالى لا يجوز عليه لقولهم ان اسمآءه
تعالى توقيفيه بمعنى انه لا يجوز اطلاق التسميه بها لكونه موقوفا على
الشرع فما لم يرد اذن الشرع فيه من الاسمآء لم يجز اطلاقه عليه وان دل الدليل
على اثباته لكونه ليس من الادب لجواز ان لا يناسبه من جهة لا يعلمها
وقالوا ان هذه الالفاظ لم يرد الاذن بها في الشرع الشريف موجب الوقوف في اطلاقها

وهذا غير بعيد من الصواب والله اعلم قال ولا يتحد بغيره لامتناع الاتحاد مطلقا اقول هذه باقي الصفات المنزعه على تبي الجسميه وهي ان الاتحاد مستحيل على الواجب تعالى بمعنى انه لا يصح ان يكون منسوبا الى غيره بهو بل لا يجوز ان يكون شيئا منسوبا الى آخر بهو هو من كل الكلمة وجه لان المماثله من كل وجه مستحيلة والا لما تحققت الاثنينيه ولهذا قال اهل الكلام ان الاتحاد على مجازي وحقيقي والاول قد يكون بطريق التركيب والفساد كما يقال صار الهواء ماء وصار الماء هو وقد يكون بطريق التركيب وبفاعل الاجزاء المتغيره بعضها في بعض المسمى بالمزاج كما يقال صار التراب طينا باضافة الماء اليه واما الثاني فمعناه انه صيرة الشيء الموجود شيئا احر بوجوده من غير نقص ولا زيادة ولعلم ان الاتحاد اذا اخذ باعتبار الذوات فلا يكون باحد المعنيين السابقين لان وجوده في الذوات لا طريق لاحدهما من المحالات الضروريه ولهذا قال لهم لامتناع الاتحاد مطلقا واراد بالاتحاد ممتنع الوجود سواء كان في الذوات او في الصفات فاما في الذات فلان وجودهما الاتحاد بالمعنى الاخير لا يمكن تحققه في نفسه لان المتحدين ان بقي حاله فلا اتحاد لكونهما اثنين لا واحد وان عدما معا او وجد ثالث غيرهما فلا اتحاد ايضا لانهما حال العدم ولا يصح وصفهما بالاثنينيه وان عدم احدهما دون الاخر فلا اتحاد ايضا لاستحاله اتحاد الموجود بالمعدوم هذا بيان استحالته في نفسه فلا يمكن وقوعه بغيره واما امتناع بالنسبة الى الواجب فاما المجازي فلاختصاصه بالاجسام واما الحقيقي فلان الواجب لذاته يجب ان يكون واحدا بغيره لكان ذلك الغير اما واجبا او ممكنا ومن الاول يلزم تعدد الواجب ومن الثاني يلزم اما صيرورة الواجب ممكنا او عكسه لان الحاصل بعد الاتحاد ان كان واجبا وان كان ممكنا صار الواجب ممكنا والكل محال لا يستلزم امتياز احدهما عن الاخر بوجه ما لان الاثنينيه توجد التعدد وهو يوجب الامتياز قطعا واما التماثل في الحقيقه مع اختلاف في الصفات وفي بعضها فلا يوجب الاتحاد بل صوا المسمى عندهم بالمماثل وهو ان وجب الاتحاد من وجه فليس هو المراد بالاتحاد المنفي هنا واستحالة وجود المثل للواجب تعالى ظاهر لان المثل بما عرفت هو المساوي في الحقيقه والواجب تعالى لا يساويه غيره في حقيقته اما على القائلين بالتماثل فلاستحالة مشاركه غيره له في وجوب الوجود لما بيني لان المعقول منه ليس الا كونه واجب الوجود واما على التحقيق فلان الحكم بالمماثله بين الشيئين فهو الحكم بمساواتهما في الحقيقه فهو مسبوق بمعرفة حقيقة كل واحد منهما وذلك مستحيل في حق الواجب تعالى لان كنه حقيقته غير معلومه للبشر ولا لغيرهم كما هو مذهب اهل التحقيق الى هذه الاشارة بقوله صلى الله عليه وآله ما من لا علم ما هو الا هو واما ذكر المصنف الصفه للرد على طائفه نقل عنهم القول بالاتحاد فقد نقل عن جماعه النصارى انهم قالوا ان الله تعالى اتحد بالمسيح ونقل عن جماعة متصوفة الاسلام القول باتحاده مع العارفين ونقل عن الـ

ابن سينا القول باتحاد العاقل مع المعقول وهذه المذاهب المنقولة ان صح
نقلها وكان مراد القايل بهذا المعنى الذي قلناه فما اظن احدا من اهل
يقول بذا الكفر فلعل مرادهم بما ذكروه شيء آخر اطلقوا عليه هذا الاسم
فنقله
الناقل عنهم من حيث اللفظ لم يفهم ما اراد وامنه كما حكي عن
حسين بن منصور الحلاج في دعائه لما انتهى في سلوكه الى مرتبة الاتحاد المقر
عند السلوك وهو قوله انيتي فانيتك ان تباعدني فارفع بانيتك انيتي فاجابه
حسبما اجاب الله دعوته فقال ان الحق والى هذا اشار ام انا هذا هو العين
العين حاشاي حاشاي من اثبات اثنينيتي بيني وبينك انيتي بنار عني
فارفع بفضلك انيتي من البين ولاهل السلوك في هذا المقام كلمات كثيرة المزيد
بها فيه الظاهر لم اراد وابها نفي اثبت الساكر بانيت غيره واطلقوا عليه
لفظ الاتحاد لان ذكر من جملة اصطلاحهم فلعل مراد القايلين بالاتحاد مع
المسيح ومع العارف وقول الرئيس بالاتحاد العاقل مع المعقول من هذا
الباب قال الثالثة في انه تعالى ليس محلا للحوادث لامتناع انفعاله
عن غيره وامتناع النقص عليه اقول هذه الصفة مما وقع فيها الا
ضطراب بين اهل الكلام حتى ان جماعة منهم قالوا اما انه من المتكلمين الا
ولزمهم القول بدا كل ما لم تجر العادة في جواز قيام الحوادث بذاته على ما
اختاره اكثر المحققين من الاشاعرة والمعتزلة وكلام المتن يحتمل من وجهين
احدهما ان يراد باللام في الحوادث لام العهد ويكون المراد بها الحوادث
المعهودة الذي قرروا انه لا يجوز خلو الجسم عنها اعني الحركة والسكون والا
اجتماع

والكلام على مذهب جماعة من المعتزلة ومن تابعهم فانهم قالوا
بحدوث الارادة والكلام لكنهم لم يقولوا انهما قايمان بذاته بل
الارادة قاية بنفسها والكلام قايم بغيره حذرا من قيام الحوادث بذاته
والكلام استدل على ذلك بوجهين الاول انه تعالى لو كان محلا للحوادث
لزم انفعاله وتغيره واللازم باطل فالملزوم مثله وبيان الملازمة
ان المحل هو الشيء القايم بذاته القابلة لما يحل فيه وح اذا كان
محدثا حدث في ذاته عند حدوث الصفة صفة القابلة فيلزم تغيره
لانفعاله بالتغيير الاحدوث ما كان منتفيا او انتفاء ما كان حاصلا وايضا
فالقبول مسبوق بالاستعداد اذ القابل للشيء لو لم يكن مستعدا لقبوله
لما كان قابلا له وهذا هو الامكان الاستعدادي الثابت لكل قابل لكل ما
هو موصوف بالامكان وذلك محال على الواجب وايضا فالقبول يستلزم انفعال
القابل عن القبول لما بين المحال والمحل من التغاير والتغاير والانفعال
الامكان واما بطلان اللازم فظاهر لما ثبت من وجوب وجوده تعالى الثاني
ان المحال في الواجب لابد ان يكون صفة كمال لاستحالة اتصافه بالنقايص
ومع حدوثه يكون قبل وجود الحادث فيه خاليا عن صفة الكمال لما مر
ان المحال في الشيء هو الموجود فيه بعد اذ لم يكن فيه هذا خلف وهذا
تقريرها ذكره المصنف حاصله ان الواجب تعالى لا يصح ان يكون محلا لغيره
كان ذلك قديما او حادثا اما على مذهب المتكلمين فلما قرروه من ان كل
محل يتغير فلو كان الواجب محلا لغيره لكان متغيرا هف واما على مذهب الحكماء

الحكماء فلانه لو كان الغير ان كان حادثا لزم كونه محلا للحوادث وقد مر بيانه
ما يلزم من المحالات وان كان قديما فلابد ان يكون اثر للواجب الا لو لم
اثر له لكان اثرا لغيره ولو كان كذلك لافتقر الواجب في صفته الى غيره وهو
محال والا لكان ممكنا فوجب ان يكون الغير كذلك الغير فانه لا بشرط او بشرط قدم
وحينيذ يكون الواجب فاعلا للشيء وقابلا له فيلزم ان يكون قد اثر في نفسه
وذلك محال عندهم لما قرروه في قواعدهم من ان الواحد من جميع جهاته لا
يصح ان يكون فاعلا قابلا والا لخرج عن كونه واحدا لان حيثية الفعل غير حيثية
القبول لان حيثية الفعل تقتضي الوجوب وحيثية القبول تقتضي الامكان فيجتمع
في ذلك الواحد صفتي الوجوب والامكان فلا يكون واحدا هف قال الرابع في
انه تعالى يستحيل عليه الرؤية لان كل مرئي ذو جهة لان لما ان يكون مواجها
للمقابل بالفرض فيكون جسما وهو محال ولقوله تعالى لن ترانى في الناقة للاد
اقول هذه الصفة مما وقع فيها النزاع بين اهل الكلام فالمشبهة والكرامية
جعلوها من الصفات البديهية فاثبتوا انه تعالى يصح رؤيته بالبصر فالمشبهة
عندهم جسم وكل جسم يصح رؤيته لكونه في الجهة وليس النزاع مع هؤلاء في
صحة الرؤية مع اعتقادهم الجسمية بل النزاع معهم انما هو في اثبات الجسمية وامنا
الكلام مع الاشاعرة فانهم مع اعتقادهم بتجرده قالوا بصحة رؤيته وهذا
عجيب لكن التجرد يستلزم نفي الجهة والرؤية البصرية تستلزم ثبوتها وذلك
تناقض صريح قال فخر الدين الرازي لا يريد بالرؤية الانطباع ولا خروج الشعاع
بل يريد بها الحالة الحاصلة من رؤية الشيء بعد العلم وهذا غير نافع لان هذه

ان كانت بالقوه الباصره استلزمت الجهة قطعا وان كانت بغيرذلك فهو
خروج عن موضع النزاع وقال آخرون منهم ان هذه الرؤيه الثابته ليس طريق
ثبوتها العقل جزما عن النقل بل فصاراه فيها محض لثبات الجواز بعد الورود
من النقل لوجوب المطابقه بين ماداله العقل عليه وبين صحة النقل فنؤمن بهما وان
لم نعرف حقيقتها كما نؤمن بسايرالصفات مع العجز عن معرفة حقيقتها وهذا هو
المعترف بالعجز عن معرفه هذه الصفة واما المعتزله فقالوا انها من الصفات
وقالوا بصحة رؤيه بالبصر لافي الدنيا ولافي الاخرة وتابعهم على ذلك جماعه من
اهل التحقيق واستدلوا المصنف على ما ذهب اليه المعتزله بوجهين عقلي ونقلي
اما العقلي فتقريره ان تقال لو صح ان يكون مرئيا بالبصر لكان جسما والتالي
باطل فالمقدم مثله اما بطلان التالي فيما سبق واما الشرطيه فلان كل مرئي بالبصر
يجب ان يكون في الجهه قطعا لانه الرؤيه لابد فيها من المقابله بين الرائي والمرئي
وكل مايقابل اويحكمه كالصوره بالمرآه ولا يتصور بدون الجهة وكل ما في
الجهة متحيز وكل ماهو متحيز فهو جرم فظهرت الملازمه وقد ثبت نفي الجسميه
فتنتفي الرؤيه وهو المطلوب واما النقلي فقوله في جواب موسى عليه السلام
لما سأل الرؤية بقوله رب أرني انظر اليك اجابه بقوله لن تراني و
لن للنفي قد نقل عن اهل اللغة النفي الوارد بها يقتضي التابيد فيكون
المعنى لن تراني ياموسى ابدا والدال على ان موسى عليه السلام علم التابيد
يره غيره بطريق اولى وقد اعترض على هذا الدليل بالمعارضه والتقض اما
المعارضه فقالوا ان موسى عليه سأل الرؤيه فتكون جايزه والا لم يجهل

الجهل على النبي اوالمعصيه وهما محالان واما النقض فبالمنع من كون لن
للنفي التابيد لانها جاءت مع عدمه في قوله تعالى ولن يتمنوه ابدا مع وقوع
التمني منهم في قوله تعالى ليقض علينا ربك اجيب عن الاول بان سوال موسى
عليه السلام لم يكن لنفسه بل كان لقومه بدليل قوله تعالى وقد سالوا موسى اكبر من
ذلك فقالوا ارنا الله جهرة واما اضاف السؤال الى نفسه ليكون في المنع واجم
واما عن الثانيه فبيانه نقل عن اهل اللغة ان لن موضوعة للتابيد وجاء ما
يخالفه وجب حمله على المجاز حذرا من الاشتراك الرجوع بالنسبه الى المجاز وا علم
ان المعتزله قيدوا في نفي الرؤيه بكونها بالبصر وانما قيدوا بذلك لان الرؤيه ودرك
لا بمعنى البصريه بل بمعنى العلم القطعي وعلى ذلك حملوا ما روي عن النبي صلى الله عليه
والدستروف ربكم يوم القيمه كما ترون القمر ليلة تمامه البدر لا تضامون في
رويته فان الرؤيه هنا يجب حملها على العلم اليقيني القطعي السعي بالكشف التام
لان المعارف تصير يوم القيمه ضروريه وقد جاءت الرويه بمعنى العلم في مواضع
كثيره في مثل قوله تعالى الم تر الى ربك كيف مد الظل وقوله الم تر الى ربك باصحاب
الفيل وليس المراد به الرويه البصريه قطعا وفي اللغه من هذا شيء كثير الطائفه
منها لفظ الرؤيه واراد وا بها العلم ومن هذا قول امير المومنين عليه السلام
لما سأله هل رأيت ربك فقال لاتراه العيون بمشاهده الاعيان
ولكن رأته القلوب بحقايق الايمان نفى الرؤيه البصريه واثبت الرؤيه العقليه
ومثل هذا قول النبي صلى الله عليه واله رايت ربي بقلبي مرتين وقال صلى الله عليه
واله رايت ربي ليله سراي المعراج وكل هذه الرويه بمعنى العلم اليقيني على مرتبه

واحده لم تنف هذه الرؤيه عن الحق تعالى لهذا قيد والمعتزله نفي الرؤية بالبصر فاعلم
ذلك قال الخامسه في نفي الشريك عنه للسمع والمانع فيفسد نظام الوجود
لاستلزامه التركب لاشتراكهما الواجبين في كونهما واجبي الوجود فلا
بد من امتيازهما هذه المسئله وهي مسئله التوحيد الذي معناه اثبات صانع
واحد للعالم ونفي ما اريد عليه وهذا هو المسمى بالتوحيد الالهي وهو المرتبه
الاولى من التوحيد المشار اليه في قوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله وهو التوحيد
الاسلامي الذي جاءت به الانبياء الله ورسله وبه ينتفي الشرك الظاهر الموجب
لحقن الدم وعصمة المال كما قال صلى الله عليه واله امرت ان اقاتل الناس حتى
يقولوا لا اله الا الله واني رسول الله فاذا قالوا حقنوا مني دماءهم واموالهم
الا بحقها وحسابهم على الله واعلى منه التوحيد بالصفات والافعالي وهو تفريد ذات
الحق عن الكثره بانظوا جميع الصفات والافعال فيها وبه ينتفي الشرك الشار اليه
في قوله عليه السلام كمال الاخلاص لله نفي الصفات عنه لشهادة كل صفة انها غير الموصوف
وشهادة كل موصوف انه غير الصفة واعلى منهما التوحيد الوجودي الذي هو
تفريد وجود الحق تعالى على وجه ينطوي الهادي والترتيب في عظمته القيومية
وهذا هو التوحيد الحقيقي الذي ينتفي به الشرك المشار اليه في قوله صلى الله عليه
واله وسلم الشرك في امتي اخفى من دبيب النمله السوداء على الصخره الصماء في
الليله الظلماء والمصنف ذكر في هذه الرساله التوحيد بالوجهين الاولين اما الاول
منهما فهو المذكور هنا واما الثاني فسيأتي تحقيقه بالفصل واما المعنى الثالث
فلم يتعرض له هنا وحيث نقول لما كان التوحيد عبارة عن اثبات الوحده وكانت

وكانت الوحده من المعاني الاعتباريه وليست من الصفات الثبوتيه ٧
الخارجيه كما هو مقرر في الحكمة عبر عنها بنفي الشريك وجعلوها من الصفات السلبيه
لما كان معناها سلب الكثره ولهذا ذكرها المصنف في الصفات السلبيه نظرا الى معناها
وكان قد جعلها جماعة اخرى في الصفات الثبوتيه نظرا الى لفظها ولا بد ان التوحيد
اعظم اصول الدين واساس علم الكلام وعليه قد تفرع جميع مسايل التوحيد وقد
اشار المصنف الى الاستدلال على نفي الشريك بوجوه ثلثة الاول منها الدليل السمعي وهو
اعلاها وانزهها وجاز الاستدلال به لعدم توقف ثبوت نبوت الانبياء على مسئله التوحيد
اثباتها بقولهم وقد اجمع الانبيا والرسل على نفي الشريك عنه واثبات الوحدانيه له تعالى
وصرحت به جميع الشرايع والكتب المنزله من الله وقد صرح الكتاب العزيز الذي
جاء به محمد صلى الله عليه واله ذلك في مواضع كثيره كما في سوره الاخلاص المشتمله على
اسرار التوحيد فان في قوله تعالى قل هو الله احد اخبار صادق ان الاحديه ثابته له تعالى
باسم الله وان صفة الالوهيه لا تقتضي الكثره بل هي من الاحديه ولهذا ان الاحد
ابلغ في التوحيد من الواحد وانه الصمد المفتقر اليه الكل وهو الغني المطلق وانه
لم يلد لاستحاله انه موجود به كما سبقه ولم يولد لصمديته المطلقه فلم يحتج الى غيره
فلم يكن كفوا احد ولا شبيها ولا نظيرا لان ما عداه وجوده به فلا وجود له
من دونه فكيف يكافي الوجود المحض وهذا هو التوحيد الحقيقي الذي عجزت
عقول العلماء وتناهيه مباحث الحكماء لم تتجاوزه ولا وصلت الى اكثر
هذه الغايه ولن تجعت في مباحثها وتغلغلت في مداخلها الثاني دليل
المتكلمين المسمى عندهم بدليل التمانع الماخوذ من قوله تعالى لو كان فيهما الهة

الا الله لفسدتا فان لزم فسادهما على تقدير تعدد الالهه فيهما وذلك هو معنى التمانع
فان وجود الالهين يستلزم تمانعهما اذ كل واحد منهما يمانع الاخر في
تصرفاته في هذا العالم فيمتنع استقامت احواله مع تلك الممانعه وذلك خلاف الواقع
فان هذا العالم على ما هو عليه واقع على النظام التام والترتيب العجيب المستمر على
العوايد الالهيه وذلك دليل على وحدة المتصرف فيه والمثني له والمدبر لاحواله
هذا على سبيل الاجمال واذا اردنا تحقيق حصول الممانعه على تقدير التعدد قلنا ان
الاستدلال بهذا الطريق يتوقف على تقدير مقدمتين الاولى فرض وجود الهين مدبرين
لهذا العالم متساويين بكونهما قادرين بالذات عالمين حكيمين الثانيه
ان كل واحد منهما قادر على ممانعة الاخر وذلك مبني على وجوب كونهما قادرين
على جميع المقدورات وان قدرتهما الذاتيه لا يعوقها شي والا لما كان الهين الثالثه
ان ذلك لا اختلاف المقدور جايز الوقوع بل واجب لكون الحكمة الذاتيه لكل واحد منهما
غير مانعة من وقوع الاختلاف بل تقتضي وقوعه اذا عرفت هذا فنقول لو كان
في الوجود الهان موصوفان بهذه الصفة لوجب تمانعهما واللازم باطل لاستلزامه
فساد نظام العالم فالملزوم مثله بيان الملازمة متى تعلقت ارادة احدهما
بايجاد شي فاما ان تتعلق ارادة الاخر بايجاده او لا ومن الثاني يلزم ان لا
يكون مريدا لذاته ان كان عدم ارادته لتعلق ارادة صاحبه والا لزم الترجيح
بلا مرجح اذ الفرض تساويهما من جميع الوجوه وح يجب ان يكون تعلق ارادته
بايجاده كما تعلقت ارادة صاحبه بذلك فان وجد المرادان بهما معا تقدير الذكر
لزم ان يكون كل واحد منهما جزء علة فلا يكونا معا الهين هذا وان وقع بينهما

بهما لا على سبيل الشركة بل مع كون كل واحد منهما علة تامة في وجوده يلزم اجتماع
علتين تامتين على معلول واحد شخصي وهو من المحالات الضروريه كما قرر في
الحكمة وان لم يقع بينهما فان كان لتمانعهما بان يكون ارادة كل واحد منهما المتعلقة
بايجاده مانعة من تعلق ارادة الاخر لزم ان لا يوجد بهما حال وجوب وجود
بعضها وهذا هو عين التمانع المستلزم لفساد النظام وان وجد بارادة احدهما دون
الاخر لزم اما عجز او الترجيح بلا مرجح وهما محالان لما تقدم الثالث دليل الحكمة
وتقريره ان على تقدير تعدد الواجب يلزم ان لا يكونا كذا كل بل يلزم هنا الامكان و
بيانه انهما على تقدير التعدد لا بد من اشتراكهما في مفهوم كلي بحيث يصدق عليهما او يكونا
جزئين داخلين تحته وحينئذ لا بد ان يتميز كل واحد منهما بتميز مغاير لما به الاشتراك
قطعا والا لما تحققت الاثنينية وح يكون كل واحد منهما متوقفا ومعقوليته على
انظمام هذين الامرين اعني ما به الاشتراك وما به الامتياز وكل موقوف مفهوم
توقفت معقوليته على انظمام امرين يكون معقوليته وتصور مفهومه عليهما
وعلى انظمام احدهما الى الآخر فهو الهيته زوج تركيبي وكانا ذاتين او عرضين
او احدهما ذاتي والآخر عرضي ثم انا نريد بمفهوم ذلك المشترك الصادق عليهما اما
نفس حقيقتهما كالنوع الصادق على اشخاصه او جزء منهما كالجنس المقول
على جزئياته او خارجا عنهما عارضا لهما كالماشي للعارض لمعروضاته ومن الاول
يلزم ان يكون المميز اما هو المشخص او المشخص امرا زايدا على المشخص وذلك
يلزم منه الامكان لكون المشخص عارضا لمعروضاته وكذا الكلام في
الثالث فان كان ما هو معروض لعارض فهو ممكن واما الثاني فلاستلزامه كون

ذلك المشترك جزء منها فيتحقق التركب وما ذكرناه من تقديره دليل المتكلمين
مخالف لما هو المقرر فيهما بين القوم فانهم قرروها بما هو المشهور في كلب المتكلمين
ولهذا اورد عليهم الانظار والاسوله وما قررناها به فهو من سوانح الفكر
الصحيح تخلصا مما لزمهم من الاسوله فانما قررناها به لا يرد عليه شيء منها
فانعم النظر وتفكر ذلك قال السادسه في نفي المعاني والاحوال عنه تعالى لانه لو
كان قادرا بقدره وعالما بعلم وغير ذلك لافتقر في صفاته الى ذلك المعنى فيكون
ممكنا هذا خلف اقول هذا هو القسم الثاني من اقسام التوحيد الذي
اشرنا اليه في البحث السابق وقلنا ان المصنف رحمه الله يشير اليه وهو التوحيد الصفاتي الذي
معناه سلب الكثره باعتبار الصفات والافعال وقد وقع النزاع في ذلك فقال الحكماء
وجماعة من محققي المتكلمين انه تعالى واحد حقيقي الكثره فيه بوجه من الوجوه
فلا صفة له ولا اسم يقوم بذاته بل معنى قولنا انه قادر وعالم وحي والى غير ذلك
من صفاته ان ذاته المقدسه الاحديه باعتبار صدق الاشياء عنها قدره
وباعتبار كشف الاشياء وظهورها لها علم وباعتبارهما حياة الى غير ذلك من
الصفات فليس في الحقيقه الا الذات الاحديه هكذا قرره جماعه وقال آخرون منهم
ان معناه انه قادر لذاته وعالم الى غير ذلك ولا يتوهم منه ان تلك الصفات
منضمه الى ذاته واما المتكلمون فقد اثبتوا صفات واسماء قائمه بذاته تعالى
لهم اختلفوا فقال الاشاعره وجماعة كثيره من المعتزله ان تلك الصفات الزائده
معان قديمه وغيروا المعاني بها مبادي المحمولات المشتقه منها كالقدره
المشتق منها القادر المحمول على الذات وكالعلم المشتق منه العالم المحمول على

على الذات وكذا باقي الصفات وقال جماعة من المعتزله ان تلك الصفات احوال
قائمه بالذات وفسروا الحال بانها صفة لموجود لا توصف بالوجود ولا بالعدم
ولا بغيرها من المتقابلات والفرق بينها وبين المعاني ان الاحوال معلله بها
فهي علل الاحوال كما انها علل في المشتق منها فالقدره صفه القادر والقاديه
فالقاديه هي صفة القادر معلله بالقدره وكذا العالميه صفه معلله بالعلم
الغير ذلك وابو هاشم جعل الاحوال اربعة القادريه والعالميه والحييه والموجوديه
وجعل هذه الاربعه معلله بخامسه سماها الالوهيه وبنى ذلك على ان الذوات
يعلمها متساويه في الذاتيه فلولا اختصاص ذاته تعالى بصفة الالوهيه
لما كان اولى من غيره بهذه الصفات والمعم وجماعة المحققين وافقوا الحكماء على نفي
الصفات الزائده في الخارج وقالوا باثبات الزيادة في الذهن والحكماء نفوا الصفات
مطلقا ذهنا وخارجا كما هو مذهب اهل الحقيقه لان ذلك هو التوحيد الصفاتي
الذي اثبتوه والى هذا اشار امير المومنين عليه السلام في خطبة البدء المبدا
المذكوره في نهج البلاغة عنه قوله اول الدين معرفته وكمال معرفته التصديق
به توحيده الاخلاص له وكمال الاخلاص له نفي الصفات عنه لشهاده كل صفه
انها غير الموصوف وشهاده كل موصوف انه غير الصفه فمن وصف الله سبحانه
فقد قرنه ومن قرنه فقد ثناه ومن ثناه فقد جزاه ومن جزاه فقد جهله
ففي هذه الاشاره دلاله ظاهره على ان التوحيد لا يتم الا بنفي الصفات لان اثبوتها
يستلزم المغايره بين الصفة والموصوف واثبوت المغايره يستلزم المقارنه
بين الواجب وغيره واثبوت المقارنه يستلزم الاثنينيه حاصله بين المقارنين

قطعًا والاثنينية لوجب التجزي والانقسام وذلك يستلزم المحال لان
كل منقسم ليس بواجب والمم اشار الى الاستدلال على بطلان المعاني
والاحوال التي ذهب الى اثباتها الاشعري والمعتزلي بانه تعالى لو كان قادرًا
بقدرة او عالمًا بعلم او عليه الخ لزم كونه تعالى ممكنًا
واللازم باطل فالملزوم مثله وبيان الملازمة انه ح يفتقر في ثبوت هذه
له واتصافه بمعانيها الى انضمام تلك الاشياء المغايرة لذاته اليها فلا يكون ذاته
مستغنية عما عداها وكل ما هو كذا لا يكون واجبًا وهما استدلال المحققين
على نفي المعاني ان القول بها مستلزم للقول بتعدد القدماء لان هذه المعاني قديمة
بذواتها قطعًا لاستحالة كونه تعالى محلا للحوادث والقول بقدم بعض الذات كالعرش
بالاجماع وايضا فتلك المعاني ان كانت واجبة الوجود لذاتها تعدد الواجب وذلك
هو عين الشريك وان كانت ممكنة الوجود فموثرها لا يكون غير ذات الواجب والا
لافتقر في صفاته الى غيره فموثرها لا يخلو اما ان يكون تعالى فان اثر فيها على سبيل
لزم حدوثها وان اثر فيها على سبيل الايجاب لزم منه فساد الاول لكونه
فاعلا وقد مر استحالته والثاني يلزم ان يكون محلا لغيره من الممكنات وكل
متحيز على ما هو مذهب المتكلمين فيلزمه الجسمية هف ولهذا قال جماعة من
محققي الاشاعرة وان هذه المحالات انما تلزم لو قلنا بمغايرة هذه الصفات لذاته
ونحن لا نقول بذلك فقيل لهم فاذًا قد تقسموها لا انها اذا لم تغاير ذاته لم تكن
شيئًا غير الذات ونحن لا نقول بذلك ايضا بل نقول انها لا عين الذات ولا غيرها
فالتزموا بذلك حذرًا من هذه المحالات فان صح هذا القول عند العقل ولم يمكن

واما من فهمه بان يقال يصح ان ينسب شيء الى شيء ويقال انه لا عينه ولا غيره
فهو مخرج جميل به ينقطع النزاع بين الفريقين وجماعة المحققين من اهل الكلام
انكروا ذكر وقالوا كيف يصح عند العقل ان يقال هذه الصفات لا عين الذات
ولا غيرها قال السابعة في انه تعالى غني ليس بمحتاج لان وجوب وجوده الذي
استغناءه عن غيره وافتقار غيره اليه اقول هذه باقي الصفات السلبيه
ذكرها المم هنا ولغرضها وان كان ثبوتيا الا ان معناها سلبي لان معنى كونه
غنيًا الاسلب الحاجة عنه الى غيره بوجه من الوجوه ولا يصح ان يقال انه تعالى غني
باضافة شيء ولا بكثرة ملزومه ولا بملكه لمخلوقاته لانه لو كان كذا لكان الممكن
غنيًا بل محتاجًا لان الغني وصف كامل فاذا قلنا اضيف الى شيء مغاير لذاته كان
مستفيدًا للكمال من غيره فلا يكون غنيا لذاته هف فلذا لك قالوا ان معنى
كونه غنيًا انه تعالى ليس بمحتاج الى شيء مما عداه فكان معناها السلب المحض
فهذا عدها المم في الصفات السلبيه وهذا هو معنى قول اهل الحكمة ان الحق
تعالى هو الغني المطلق اي بقيد استغناءه بشيء وليس هذا الوصف للاله
لان ما عداه ليس غنيا مطلقا بل غناه مقيد بشيء يضاف اليه وذلك ضد الغنى
احتياج لان ما هو مقيد بغيره يصح زواله بزوال ما هو مقيد به وانما كان تعالى
هو الغني المطلق لانه التمام وفوق التمام وليس ذلك لغيره لان ما عداه
ممكن الوجود فلا يكون تامًا باعتبار ذاته ولا حتياجه في كماله الى غيره واما
هذه الصفة بعد اثبات كونه واجب الوجود فلا يحتاج الى الاستدلال الما عرفت ان
الوجود الذاتي هنا الاستغناء الذاتي ومحققي الكمال الذاتي وملزوم التمام

الذاتي لاوراه كمال وكما ان الامكان الذاتي منشأ الاحتياج ومحتديّ
النقص ولزوم الافتقار فح وجوب وجوده اقتضى تفرده بالاستغناء
عن كل ماسواه وامكان غيره اقتضى له الافتقار فهو تعالى القيم على الكل
والكل بالنسبة اليه كالمعدوم الذي لاوجود له لان وجود الكل به والي
هذا اشار بقوله كل شيء هالك الا وجهه له الحكم واليه ترجعون قال
الفصل الرابع في العدل وفيه مباحث اقول الفارغ المهم من مباحث التوحيد
اردفه بمباحث العدل وانما قدم مباحث التوحيد لان نظر اهل الكلام
في فنهم انما هو في امرين احدهما العقلية المباحث المتعلقة بالذات
اعني المباحث المتعلقة باثبات محدث لهذا العالم وصفاته الجمالية
والجلالية ويعبرون عن الجميع بفصل التوحيد لان المقصود منه
انما هو اثبات صانع واحد لهذا العالم فسموه بذلك تسمية الشيء باسم
اصله وتسميته للشيء باشرف اجزايه والثاني المباحث المتعلقة
بالافعال المنسوبة اليه تعالى وما يتفرع عليها فلما كان بحث الذات اصلا
لبحث الافعال قدموا التوحيد لوجوب تقديم الاصل على فرعه فانتظم
الكلام الى هذين القسمين ولما كان البحث عن الافعال قد يكون على وجه
العموم وقد يكون على وجه الخصوص وكان في الترتيب الطبيعي وجوب
تقديم العام على الخاص قدموا عن الافعال المطلقة واخروا البحث عن
الافعال المقيدة الخاصة وقسموها الى ما يتعلق باحوال النشاة الاولى
وما يتعلق بالنشاة الاخرى وسموا الاولى الى ما يتعلق بمبلغ التكليف
وما يتعلق

ما يتعلق بحافظه فانقسمت الافعال الى اربعة الاول منها ما يتعلق
بالافعال المطلقة على وجه العموم وسماه المعتزلة ومن تابعهم باب
العدل والعدل في اللغة يقال على الوجه التسوية ويقال على الاستوي
ومن الاول يقال عادل ومن الثاني يقال عدل واما في اصطلاحهم
فنشاء من مسئلة تفرد وابها وهي قولهم ان معنى كونه عدلا
حكيما انه لا يفعل قبيحا ولا يخل واجبا فاضل وضع باب العدل عندهم
لهذه المسئلة التي تفرد وابها في معنى كونه تعالى عدلا حكيما ولما كانت
هذه المسئلة تتوقف على اشياء هي اثبات الحسن والقبح والوجوب
العقليه وكون العبد فاعلا الاختياريه ويتفرع منها سبعة
شيئا هي وجوب التكليف واثبات الغرض وايجاب العوض و
اللطف الجزم وضعوا باب العدل لهذه المسئلة ولمقدماتها ولما
يتفرع منها وسموا الجميع بالعدل تسمية الشيء باسم اصله و
لهذا سموا العدليه واما الاشاعرة فقالوا معنى العدل الذي
لا وجود معه وان افعاله لا توصف بالظلم شرعا واما الحكيم
الذي يضع الاشياء في مواضعها فقالوا انه تعالى عدل حكيم
بهذا المعنى وعنونوا بهذا باب الافعال ويبحثون عنها على تقدير
انها كلها منه وصادرة عنه وانه لا يوصف بشيء منها من طريق العقل
بحسن ولا بقبح بل ذلك الى الشرع وسيأتي البحث مع الفريقين في ذلك
اما المباحث المتعلقة باحوال مبلغ التكليف فهو المسمى عند الفريقين

بالبنوته والبحث عن الافعال المتعلقه لحافظها هو المسمى عندهم بالجدل
والامامه واما المباحث المتعلقه بالمعاد الاخروي فهو المعاد عند الفرقتين
والمهم بحث من ذلك في فصول الرساله على ما ياتي قوله الاول العقل
قاض بالضروره ان من الافعال ما هو حسن كرد الوديعه والاحسان و
الصدق النافع وبعضها ما هو قبيح كالظلم والكذب الضار ولهذا حكم بهما
من تقدم الشرايع كالملحده والهند لانهما لو انتفيا عقلا لانتفيا سمعا لان
قبح الكذب مثلا من الشارع قوله هذا البحث هو المعركه العظيمه بين الاشعري
والمعتزلي وعليه يبتني الاصول الفريقين في مباحث الافعال فعال المعتزله
ومن تابعهم من جماعة العدليه ان للحسن والقبح منه ما يكون معلوما
بطريق العقل بالنظر ومنه ما يكون معلوما بطريق الشرع حتى ان جماعة
منهم من قدماءهم قالوا ان الافعال حسنه وقبيحه لذواتها وان كل فعل
حسن لذاته او قبيح لذاته الا ان بعضها ما يخفى على العقل وبعضها ما
علمه العقل بطريق الضروره والنظر فلا يحتاج فيه الى الشرع وما لا يعلمه
العقل جازبه الشرع كاشفا له ومبين له وقال آخرون منهم ان الافعال
وقبحها لا لذواتها بل لوجوه تقع عليها فقد يظهر للعقل فيحكم بها وقد
يخفى عليه فيجي الشرع كاشفا عنها وقال الاشاعره ان حسن الافعال و
قبحها ليس للعقل فيها مدخل بل الحسن ما حسنه الشرع والقبيح ما قبحه
الشرع وليس الافعال حسن وقبح بذواتها ولا لان بوجوه تقع عليها وذلك لانهم
ان الحسن والقبح يطلقان على معان ثلثه الاول ما كان ملايم للطبع كالا

كالاشياء المستلذه يقال لها حسنه وكل ما في الطبع والمه يقال له قبيح
الثاني ما اشتمل على صفة كمال يقال له حسن وما اشتمل على صفة نقص
يقال له قبيح الثالث ما استحق فاعله المدح عاجلا والثواب اجلا يقال له
حسن وما استحق فاعله الذم عاجلا والعقاب اجلا يقال له قبيحا وهذا الاخير
هو الذي نازع فيه الاشاعره وقال انه لا يدرك بنى منه الا بالشرع واتفقوا
المعتزله في الاوليين قالوا ان العقل يدركهما من دون الشرع واما للمعتزله
فقالوا ان مدرك الحسن والقبح هو العقل العملي لا العقل النظري لانهما
من قبيل الاعمال لا من قبيل العلوم ومدرك العلوم انما هو العقل النظري
لما ما يتعلق بالعمل فهو العقل العملي والحسن والقبح من هذا القبيل
ولما كان المهم مذهبه في هذه المسئله مذهب المعتزله ذكر ادلتهم على مدعاهم
واشار منها الى طرق ثلثه الاول طريق ابو الحسين البصري وهو انه قال
ان الحكم بحسن بعض الافعال وقبح بعضها من الاحكام الضروريه كالحكم
بعزم العقل بها جزما لا يخالجها فيه شك فهذا بديهي وقال ان العقل
بالضروره يحسن بعض الافعال كرد الوديعه والاحسان الى الخلق وانقاذ
والصدق النافع وشكر المنعم امثال ذلك وبعضها ما هو قبيح بالضروره كالظلم
والاساءه غير المستحقه والكذب الضار وعدم الجزم بفعل الخير وامثال ذلك
وقال ان هذا الحكم مذكور في جبلة كل عاقل وانكاره مكابره صريحه بل يقتضيه
العقل الصحيح واعترض عليه بانه لو كان الامر كذلك لكان لا يفرق العقل بين
الحكم بذلك وبين الحكم بامتناع اجتماع النقيضين ولكن الفرق حاصل فانا

نشك في الاول دون الثاني فلو كان الاول ضروريا لما وقع فيه الشك كما
لم نشك في الثاني ان الاحكام الضرورية لا تقبل التشكيك لجواز ان سبب الشك
ليس للاختلاف ومن نفس الضرورة لان الاحكام الضروريه التصديقيه
فيكون تصورها كسببه دون الاحكام الاخر التي يقع الشك فيها بسبب
في تصورها لانا نعلم بالضرورة ان للحكم التصديقي وقف حصول على حصول
تصوراته فحيث وقع الشك فيها وقع الشك فيه ومن هذه الجهة وقع
الاشتباه في الضروريات وتفاوت من اجل تفاوت مباديها التصوريه
فوقوع الشك لكم فالجهل انما نشأ عن جهل التصورات **الثاني** ان كل ما
تحقق الحكم بالحسن والقبح مما لا يعتقد الشرع وجب ان يكون تحققه
من جهة العقل لانه لو كان مدركهما الشرع لافرلزم ان لا يتحققا بدونه
لانتفاء المشروط بدون شرطه لكنه لم ينتفي الحكم بهما عند انتفاء الشرع فان من
لا يعتقد الشرع والاحكم به كالكفار اهل الهند وللاحده الاسلا
ممن لا يعتقد الشرع والا يقول به بل من المنكرين له مع انهم يحكمون بان
والقبح ويعتقدون حسن بعض الافعال وقبح بعضها من العلوم ان
ذلك منهم ليس من الشرع قطعا فيكون من العقل بالضرورة واذا حكموا انه
اشترك الكل فيه لعدم الغاير بالفرق فان قلت جاز ان يكون حكمهم
بذلك لشريعه كانت معلومة بينهم ثم اندرست وبقي احكامها بقيت في
عوايدهم فيكونوا مستندهم انما هو الشرع قلنا هذا التجويز معلوم
البطلان بالضروره ان المعلوم من احوالهم انهم لا يرجعون فيما حكموا

حكموا الى الشرع بل انما يرجعون اليها القرر في عقولهم لا انهم يقولون
الشرع والا يتسبون اليه **الثالث** انه لو انتفى الحكم بالحسن والقبح من جهة
العقل لوجب ان ينتفي من الشرع واللازم بط اتفاقا فكذا الملزوم بيان
الملازمة ان على تقدير الانتفي من العقل لا يمنع من جواز الكذب على الشارع لانه
لا يقبحه واذا لم يقبحه جوز وقوعه وحينئذ لا يجزم العقل بحسن ما اخبرنا
الشارع بحسنه ولا يقبح ما اخبرنا بقبحه فينتفي الحسن والقبح من الشارع
ايضا لعدم جزم العقل بصدقه وبطلان اللازم ظاهر فثبت كونهما عقليين
وهو المطلوب وهذا قوي الوجوه المذكوره هنا **قال الثاني في انا فاعلون**
الضرورة قاضية بذلك للفرق الضروري بين سقوط الانسان
من سطح ونزوله منه على الدرج ولا معنى تكليفنا بشيء فلا عصيان ولا قبح ان يخلف العقل فينا
ثم يعذبنا عليه والسمع عه
اقول هذا هو البحث الثاني من المباحث المتقدمه في فصل العدل الذي
جعلها الملم من المقدمات توقف البحث فيه عليها وهو اثبات اسنادا فعال
الحيوان اليه اذا كانت واقعة عند قصده وداعيه ولا ريب ان الواحد
منا يعلم علما ضروريا ان بعض افعاله تقع عقيب قصده وداعيه وبعضها
لا كذلك بل الواقع لا تقع ما امكنه صرفها عنه وهذه الافعال لا اختيار له
فيها ولا دخل له في كونها ولا ايجادها بل هي واقعه من غيره وانما هو محل
قابل لها بغير خلاف بين المتكلمين وانما الخلاف في الافعال الاولى التي
تقع عند قصده وداعيه هل هي واقعه بقدرته وارادته او فاعلها غيره وهو
محل قابل كالاولى وقع النزاع فيه فذهب المعتزله ومن تابعهم انه من جماعة

العبد بالي فاعل لافعاله الاختياريه مدخل لها في الوجود ومستقبل الاضطرار
لا دخل لها فيه بعزيمة وارادته القائمين بذاته وقال الجبر وبن صفوان وهم
الجهميه ومن تابعهم انه غير فاعل لشيء من افعاله للنسوبة ولا مؤثر فيها
ولا محله لها في السببيه اصلا وابدا وقالوا ان لا مؤثر في الوجود الا
الله تعالى ونفوا جميع الاسباب والمسببات وقالوا ليس شيء سببا في
شيء فليس النار سبب للاحراق ولا الماء سبب في الري ولا
اكل الطعام للشبع سبب في الشبع بل الله تعالى يخلق الشبع عقيب هذه
الاسباب باجراء العاده فلما جرت عادته تعالى بخلق هذه الاسباب عند
ما ظن انه سبب فيها من شاهد ذلك انها اسباب فاعله وليس الامر كذلك
بل هي اسباب جعليه جعلها الله توجد عندها هذه الاشياء فاظهر
ابو الحسن الاشعري اعتمد على هذه المقاله وقواها وجعلها محض التوحيد
لانه باب توحيد الافعال الا انه نفى التشبيح على اصل هذه المقاله باثبات
الكسب فقال ان الفعل من الله والعبد له كسبه وجعل الاول مقام التوحيد
والثاني مقام الشريعه ولم يفسر الكسب بشيء ولا بين معناه فاختلف اصحابه
هذه في معنى الكسب فقال بعضهم ان معناه ان العبد اذا صمم العزم خلق الله
الفعل عقيبه فجعل للعبد العزم وقال آخرون منهم ان الكسب هي صفة
الطاعه والمعصيه وقال آخرون ان حقيقه الكسب غير معلوم بل هي
شيء ينسب الى العبد قدره وارادة غير مؤثرة في الفعل بهما صار كاسبا
واعترض الجبائي عليهم بان قال لا يخلو اما ان يكون للعبد مدخل في الفعل

في الفعل بوجه ما او لا ومن الاول يكون العبد فاعلا ومن الثاني العبد
مجبورا فلا معنى لكسب وهذا اعز اصل محيص لهم عنه والمصلح
كان مذهبه في هذه المسئلة بنح للمعتزله صرح بقوله انا فاعلون ومعنى
ان الافعال للسويه الينا الواقعه عقيب قصودنا وارادتنا نحن
الموجودون لها والمؤثرون لها واستدل على ذلك بوجوه ذكرها في الكتاب
العزيز الاول منها ما اختاره ابو الحسين البصري فانه زعم ان هذا الحكم
من الاحكام الضروريه وقال ان العبد فاعلا لافعاله الاختياريه بالضرورة
لا يشك فيه عاقل كما قال العلم الضروري قاضية بذلك واستدل العلم بالفرق
الى الفرق المعلومة لكل عاقل بين النزول من الدرج وبين السقوط من
السطح فان كل عاقل يحكم باختيار الاول واضطرار الثاني ولو كانت الا
فعال كلها اضطراريه لما حصل هذه الفرق ويدرك كل عاقل بل وغير العاقلين
من الحيوانات حتى قال ابو الهذيل العلاف حمار بشر اعقل من بشر لان
حمار بشر اذا اتيت به الى جدول كبير وضربته اشد الضرب فانه لا
يطفره واذا اتيت به الى جدول صغير وضربته فانه يطفره وما ذاك الا انه
فرق بين ما يقدر عليه وبين ما لا يقدر عليه وبشر لا يفرق الثاني ان العبد
لو لم يكن فاعلا موجدا لافعاله لامتنع تكليفه بشيء واللازم بطل بالا
تفاق فالملزوم مثله وبيان الملازمه ما سياتي من ان شرط حسن التكليف
كون الفعل ممكنا في نفسه معدوما للمكلف به اذا لزم لو لم يكن كذلك لزم
التكليف بما لا يطاق وهو قبيح عقلا وسمعا اما فعل فلان جميع العقلاء

يقبحون تكليف الاعمى بخط المصحف وتكليف الاقرن بالطيران
الى السماء واما سمعا فلقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها واذا
كان العبد غير قادر لافعاله ولا قدرة له عليها كان تكليف الله تعالى
بالتكاليف الواردة في الشرع المطهر قبيحا لان تكليف ما لا يطاق وا
امتنع تكليفه امتنع كونه موصوفا بالعصيان لان العصيان انما هو
مخالفة تكليف فلا مخالفة وكلما انتفت المخالفة انتفى العصيان لانه
فرع المخالفة فرع المخالفة واذا انتفى العصيان انتفت العصيان
الطاعة لكونها في ضربته واحده فان انتفى العصيان لانتفى عله غير
التكليف انتفت الطاعة والمعصية بانتفائه لكونهما معا معلولا
علة واحدة واذا انتفت الطاعة والمعصية من العبد انتفى الثواب والعقاب
لكونهما معلولا وانتفى العله مستلزم لانتفاء المعلول واذا انتفى
الثواب والعقاب انتفت الثمرة اذا المقصود منها انما
هو تعريض المكلف بواسطتها للثواب والعقاب واذا انتفت الثمرة
بطل النبوة الان المقصود منها ليس الا الاتيان بالثمرة وكل هذه الحكم
لازمه على تقدير رفع قدرة المكلف لكونها ليست مؤثرة في افعالها

الثالث انه العبد لو لم يكن قادرا على افعاله موجدا لكان تقدر على المعاصي ظلما
قبيحا واللازم بط فالملزوم مثله بيان الملازمة انه على تقدير نفي قدرته
قدرته في ستي من الافعال غير فاعل للمعاصي م بل فاعلها غيره فلا يصح
عقابه عليها لما فيه من الظلم الفاحش اذ من المقبح المعلوم بالضرورة عند

عند جميع العقلاء ان السيد الآمر لعبده بفعل ثم اذا فعله عاقبه اكثر على
ذلك الفعل يعد عندهم معللا بعاقبه به هذا مع ان الفاعل هو العبد وانما
للسيد الامر فكيف لمن وقع الفعل منه وكان العبد الدمن الايدي تعاقبه
على ذلك الفعل الصادر لا منه بل من المعاقب وهو ظاهر ولا ريب ان
الله تعالى يعاقب الكافر انتقاما على كفره معللا عقابه به كما قال الله
جزاء بما كفروا فثبت ما ذكرناه من لوازم الظلم فان عقاب غير المستحق ظلما
وطبعا واعلم ان هذا الوجه والذي قبله دالان بهما على المدعى انما نتم على
قواعد المعتزلي من القول بالحسن والقبح العقليين والقول باستحالة
تكليف ما لا يطاق والقول بقبح الظلم عقلا وكل هو القواعد لا تتم
على مذهب الاشعري لانه لا يقول بشيء منها كما صرحت به مذاهبهم ومصنفا
فلا يتم شيء منها على مذهبهم فاعلم ذلك **الرابع** الايات الدالة على
الفعل الى فاعلها كثيرة في القرآن العزيز وهو مشحون بذلك في آيات
كثيرة استدل منها المعتزلي بقريب مايه اية متبوعة من وجوه عشرة
كورة في عطف لان كتب الكلام من جملتها قوله تعالى فويل للذين يكتبون
ثم يقولون هذا من عند الله ليشتروا به ثمنا قليلا فويل لهم مما كتبت ايديهم
وويل لهم مما يكسبون وقوله تعالى جزاء بما كنتم تعملون وقوله تعالى والله
بصير بالعباد بما تعملون ونحو ذلك من الآيات الذي ذكر السمرقندي في
شرح الصحايف قال الثالث في استحاله عليه لان له صارفا عنه
وهو علمه ولا داعي له اليه لانه اما داعي الحاجه المنتفيه او الحكمة

وهو منع هنا ولانه لو جاز صدوره عنه لامتنع اثبات النبوات

اقول هذا البحث هو الاصل في باب العدل الذي يسمى باب العدل لاحله لما سبق من باب العدل انما وضع لهذه المسئلة ولما يتفرع منها ولما فرع من البحثين السابقين الذين كانا كالمقدمة لهذه المسئلة شرع الان في الاصل وهو قول العدلية انه تعالى عدل حكيم بمعنى لا يفعل قبيحا ولا يخل بواجب بناء على ما اصلوه من اثبات الحسن والقبح العقليين وان العبد فاعل لافعاله الاختيارية فحيث كل ما حكم بقبحه لا يصح اسناده اليه تعالى لحكم العقل حكما قطعيا ان فاعل ذلك القبح غيره تعالى بناء منهم على ان القبيح العقلي لا يستند اليه ولا الشرعي بل يستند الى مباشره القريب ولاجل هذا سموه العدلية لقولهم ان الله عدل حكيم لا يفعل قبيحا ولا يخل بواجب وهذا مذهب المعتزله ومن تابعهم وخالف في ذلك الاشاعره بناء على ما اصلوه من الحسن والقبح انما يعلمان من الشرع وانه لا فاعل في الوجود الا الله تعالى فيكون هو فاعل الكل حسنه وقبيحه لا كن لا يجوز لاحد ان ينسب ذلك لفعل القبيح لان الشاعر منع من ذلك والمصلحة كما كان مذهبه كمذهب المعتزله حكم باستحاله فعل القبيح عليه تعالى وليست هذه الاستحاله ذاتيه حتى لا يصح تعلق قدرته تعالى به فانا قد اسلفنا فيما سلف ان قدرته تعالى عامة بجميع المقدورات التي هي هذه القبايح من جملتها فهو الاستحاله انما هي متعلقه بالوقوع فالمعنى انه يستحيل منه صدور القبيح من حيث حكمته وقادر عليه من حيث عموم قدرته ولا مخالفة في كون الشيء الواحد

الواحد ممكنا باعتبار ذاته ممتنعا باعتبار غيره كان كل ما هو قبيح ممتنع بالغير ممكن بالذات واستدل المصنف على ما ادعاه من استحاله فعل القبيح عليه تعالى بالنظر الى حكمته بوجهين احدهما الاستدلالي والثاني الالتزامي اما الاول فتقريره ان يقال الداعي الذي يدعوا الى فعل القبيح معدوما والصارف الذي يصرف عن فعله موجود وكلما وجد الصارف وانتفى الداعي امتنع وقوع الفعل امتنانا غيريا وهذه المقدمه ضروريه اذ من المعلوم بالضروره ان حصول الفعل من فاعله موقوف على داعيه وانتفاء صارفه وهما شرطان في حصول الفعل و تعلم شرط الشيء امتنع وجوده اما المقدمه الاولى فعني بانتفاء الصارف ووجود الداعي فلان من المعلوم بالضروره ان الفعل لا يقع بدونهما معا فاذا الموجود هنا هو العلم بقبح القبيح وهو حاصل هنا لما ثبت من انه تعالى عالم بجميع المعلومات التي من جملتها القبايح فيثبت انه عالم بقبح القبيح ولا ريب ان كل عاقل يحكم بان العلم بقبح القبيح صارف عن ايجاده اذا لم يكن هناك داع يدعوا اليه واما فقد الداعي فلانه هنا اما الحاجه اليه او الحكمه المقصوده فيه وهو الغرض الصحيح الذي يدعوا الى فعل الشيء الذي يتعلق الغرض به وهما غير موجودين هنا اما الاول فلاستحالة احتياجه تعالى الى شيء لما سبق من غنايه تعالى عن كل ما عداه واما الثاني فلانه مشتمل على الحكمه الداعيه الى الايجاد والقبح لاحكمة فيه عند العلم بوجه قبحه وهو حاصل هنا قطعا وايضا اذا كان هو الغرض له في فعل القبيح كان بالضروره مستكملا بذلك الغرض محتاجا الى تحصيله فلا يكون غنيا لذاته هف واذا انتفى الداعي بعينه ووجد الصارف كان ذلك علة تامة في

امتناع وقوع الفعل من لم يوصف بالصفة والعبث وهو تعالى منزه عنهما فلا
وقوع الفعل منه تعالى وهو للطاعة واما الثاني فلانه على تقدير جواز نسبته القبيح
اليه تعالى لا يمتنع منه تصديق الكاذب في دعوى النبوة لان ذلك من جملة القبائح
وحينئذ مع هذا التجويز لا نفرق بين المدعي الصادق وبين المدعي لعدم
العقل على الفرق بينهما فان العقل يجوز وقوع تصديق الكاذب منه
فلا يبقى عنده فرق بين النبي والمتنبي فيمتنع العقل الجزم بصحة النبوة و
التجويز يرفع الحكم بصدق النبوات فيرتفع الشرع والوعد والوعيد وبلزم
ذكر التعطيل بالكلية وهذا لا يرتضيه من له عقل ودين وهو كلازم على
نسبة القبيح اليه تعالى فلا يصح نسبته اليه تعالى وهو المطلوب واما الاشاعرة فلما
قالوا انه تعالى فاعل الكل وجب ان تكون الافعال الواقعة في الوجود مما
الشارع حسنا وقبيحا بل جميع ما قبحه الشارع او حسنه فهو واقع منه تعالى
عندهم فهو فاعل الكل حسنه وقبيحه الا ان الشارع منع من جواز تسميته
القبيح لان اسماءه تعالى توقيفية لا يصح اطلاق شيء منها الا باذن الشرع فلما
يأذن في اطلاقه لا يصح اطلاقه عليه فكيف وقد منع من اطلاق ذلك عليه
عنه فالقبيح يستحيل عليه ارادة القبائح لانها قبيحة
اقول هذا بحث لازم عن ما تقدم ولهذا جعله ناجما عنه لان الفاء في قوله
فالقبيح ليست نتيجة على سبيل الحقيقة لان النتيجة في اصطلاحهم
القول اللازم عن القياس لذاته ولم يتقدم قياس مركب من مقدمتين جزما
بالفعل حتى يكون هذه نتيجة له بل لما كان استحاله فعل القبيح ثابتة بالدليل
السابق استلزم ذلك استحاله ارادته له لان فعل معلول الارادة لان الفعل
لا يمكن حصوله بدونها فالارادة علة في حصول فعل القبيح على تقدير جوازه فلما
منع من جواز وقوعه لا يلزم منه المحال وجاز ان يكون منتفي الارادة التي هي العلة لان
المعلول يستلزم نفي العلة لما تقرر ان عدم العلة علة في العدم فعدم المعلول انما
يكون لعدم العلة لوجوب اللازم من الطرفي فصح اطلاق النتيجة على هذا اللا
على سبيل المجاز وهذا قول بعض المتكلمين ان الارادة مستلزم للفعل لا من
وجب الفعل معها اذا انضمت اليها القدرة وجميع الشرائط فيكون الفعل لا
الارادة والارادة ملزوم له وثبوت الملزوم يستلزم نفي اللازم كما في نفي اللازم
نفي الملزوم والمص على هذه الدعوى مما عللها به المعتزلة الذاهبون الى ذلك
ان ارادة القبيح قبيحة لان العقلا كما يذمون مريد والامر به لكونها داخلين في
جملة الافعال فان الافعال من افعال القلوب والاذن افعال الجوارح واذا
ان العقلا يذمون مريد القبيح والامر به كما يذمون فاعله ثبت قبح الجميع
القبيح والامر به فاعل للقبيح طبعا وقد بينا استحاله فعل القبيح عليه تعالى
فيستحيل عليه ارادته والامر به فهو تعالى لا يفعل القبيح ولا يريده ولا يرضاه ولا
يأمر به هذا هو تقرير مذهب المعتزلة ومن تابعه من العدلية بناء على ما قرروه
في اصولهم السابقة واما الاشاعرة فلما من اصولهم انه تعالى فاعل الكل وانه
لا حسن ولا قبيح الا من الشرع وجاز ان يكون مريدا للكل فقالوا انه تعالى مريد للجميع
الكائنات حسنها وقبيحها وخيرها وشرها وطاعتها ومعصيتها لانه فاعل
لكلها اذ لا موجد سواه فحينئذ قالوا انه تعالى يريد الكفر والايمان والطاعة و
المعصية

على السوي لكنه غير راض بالكفر ولا بالمعاصي وراض بالايمان والطاعات فقولهم
الارادة والرضا وقالوا لا يلزم من ارادة الشيء الرضي ان الله تعالى لا يريد لعباده
الكفر وان تشكروا يرضه لكم فاثبت الرضا بالطاعة ونفى الرضي بالمعصية مع انه
مريد لها وكذلك قالوا انه لا يلزم من كونه امرا بالطاعات ان يكون مريدا لها وكان
على المعاصي لكونه كارها لها بل قالوا انه امر بالطاعات وهو لا يريدها وقوعها
من المامور بها لكونها امر الكافر بالايمان مع انه لا يريده منه فانه لو اراده
لوجب وقوعه والا لكان الله مغلوبا ثم قالوا يجوز للعاقل ان يامر عبده بما لا يريد
اذا ضرب الشخص عبده فاشكاه الى السلطان فوثب على ضربه فاعتذر بانه
تاديبا له فقال السلطان امره ليحضرني لتصديق دعواك فانه من يامر العبد
لقدره عند السلطان مع انه لا يريد وقوعه منه لان العاقل لا يريد ضرب
وهذه الاقوال مبناها على ما اصلوه في الاصلين السابقين اعني نفي الحسن
العقليين ونفي الاحوال عن جميع الحيوانات واسنادها اليه تعالى فالنزاع معهم
هو الاصليين لا في هذه الفروع فاعلم ذلك قال الرابعة في انه يجب
بفعل الغرض لدلالة القرآن ولاستلزام نفيه العبث وهو ممتنع عقلا
اقول هذا اول فروع العدل التي هي الاصل في وضع باب العدل اعني كونه
تعالى لا يفعل قبيحا ولا يخل بواجب فلما اثبت هذا الاصل ذكر ما يتفرع عليه
فمن جملة ذلك ان افعاله هل هي معللة بالاغراض بمعنى الحامل له على فعلها
انما هو قصد الغرض المعين حتى يكون ذلك الغرض هي الحامل له على ايجادها
ام لا بل يكون الفعل انما وقع منه بمجرد تبع لقصد ايجاده من غير ان يقصد

الايجاد

الايجاد لشيء معين وقع منه الفعل لاجله حتى يكون لكل فعل غرض خاص
معين متعلق به دون غيره ما هو الحامل الفاعل على فعله وقع الخلاف
فيه فقالت المعتزلة ومن تابعهم من العدلية ان جميع افعاله كل واحد
منها معلل بغرض خاص به قصد ايجاده لاجله وكان ذلك الغرض الموجب لتعلق
الارادة والقدرة بذلك الفعل وقالوا ان الاختيار الذي اسلفناه فيما سبق
يستلزم ثبوت الغرض بالفعل لان المختار فعله تابع للقصد والداعي الذي
على الفعل فسبقهما على الفعل مستلزم لتصور غايته وتلك الغاية هي الغرض
وقالت الاشاعرة انه تعالى لا يصح ان يكون فاعلا لغرض بحيث يكون صادقا
للايجاد لاجله بل فعله تابع للقصد والدواعي الموجهين الى ايجاد من غير
قصد الى امر زايد على ذلك وقالوا لا يجب في فعل المختار القصد الى اكثر من ذلك
لان الفاعل المختار قد لا يتصور الغاية المعينة في فعله الاختياري بل يوجد
قصده وارادته الى ايجاد ذات الفعل من غير ان يتصور امرا زايدا على ذلك ولا
يخرج بذلك عن كونه مختارا وقال اهل الحكمة ان الفاعل الكامل يجب ان يكون
فعله كاملا في ذاته سوى تصور فاعله ذلك الكمال منه اولا لان مقتضى
الكامل لا يكون الا كاملا لوجوب المناسبة بين الفعل وفاعله فكلما كان
الفعل اكمل ولا يخرج بذلك عن كونه مختارا خصوصا وقد قالوا بعدم جواز
تاخر الفاعل عن الفاعل التام وان ذلك الوجوب عندهم لا ينافي الاختيار
الذي قرروا ابانته على مقتضى قواعدهم والمصنف لما كان في باب العدل
مذهبه موافق لمذاهب المعتزلة اختار هنا اليه المعتزلة فقالوا انه

تعالى يفعل لغرض واختلف في تفسير الغرض فقال بعضهم الغرض ما فعل
الشيء لاجله وقال آخرون ما ليس بعبث فجعلوه وصفا سلبيا وعلى ما
قرره فالغرض هو الامر المقصود من الفعل الذي حمل الفاعل على فعله
فهو في الحقيقة العلة الغائية المتقدمه على الفعل عقلا المتاخره عنه وجودا
واستدل المصنف على ما ادعاه بوجهين نقلي وعقلي اما النقلي فهو قوله
لدلالة القرآن عليه اي اثبات الغرض في الفعل وانه المقصود في الايجاد
وذلك في قوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون فان الآية
فيها نص على اثبات الغايه والغرض من خلق الجن والانس حيث صرح
بالتصدير بها الداله على النفي ثم عقبها بالا الداله على الاثبات والا
ثبات باللام التي لام التعليل وهو المراد بالغرض بل قالوا ان هذه اللام
تسمى لام الغرض فورود الاستثناء عقيب النفي فيه دلالة على الحصر
الآية دلالة على انحصار الغرض من خلق الجن والانس العباده واتفقوا
في المراد بالعباده هنا فقال بعضهم المراد منها الذل والخضوع للعبود
وحملوها على المعنى اللغوي وقال آخرون المراد منها العبادات الشرعيه
لانها هي المقصود من التكليف فيجب حمل الكلام عليها لوجوب حمل الخطاب
الشرعي على الحقيقه الشرعيه مع وجودها وقال ثالث المراد بها المعرفه
فقوله ليعبدون اي ليعرفون لان العباده اللغويه والشرعيه معلومتو
فان على المعرفه هي المقصود الذاتي ومثل هذه الآية ما جاء في الحديث كنت
كنزا مخفيا فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لاعرف ويكون هذا
الحديث

الحديث مطابقا لتفسير الآية بالمعنى الاخير ان اللام التي في لاعرف هي لام
لتعليل التي هي لام الغرض وقد اعترض في هذا الاستدلال بان قيل لا
نسلم ان اللام في ليعبدون في لاعرف لام الغرض لان لا دليل عليه لا
جواز ان يكون المراد بها لام العاقبه كما في قوله تعالى وطهر بيتي للطائفين
لا للغرض لان وجوب تطهيره لاجل الطواف فيه ومثله قول الشاعر
لدوا للموت وابنوا للخراب فان اللام فيهما لا للغرض قطعا لانه غير
مقصود للعقلا بل المراد ان الولاده والبناء عاقبتهما ذلك بمعنى انهما
يا ولان اليه في عاقبتهما وحينئذ فلا حجة قاطعة فيما ذكروه في الآية والحديث
واما العقلي فهو استدلال من طريق اثبات المطلوب بنفي
نقيضه وتقريره كما ذكره انه على تقدير نفي الغرض يلزم العبث فيه
وحينئذ نقول لو لم يكن الفعل مشتملا على الغرض لكان عبثا والعبث
محال وقوعه من الحكيم فيمتنع وقوع الفعل الخالي عن الغرض منه وبيان
الملازمه ان الغرض كما عرفت هو المقصود للفاعل فاذا انتفى
وجب ان يكون الفعل واقعا اما عن لا قصد فلا يكون اختيارا او عن قصد
لا يتعلق بغرض معين فيكون واقعا عن جزاف وذلك هو معنى
العبث بناء على ان العبث هو الفعل الذي لا غرض واعترض على هذا
الاستدلال ايضا بمنع الملازمه اذ لا يلزم من نفي الغرض ثبوت
العبث لجواز ان يكون هناك واسطة فان العبث اذا كان مقصودا
للفاعل كان غرضا ايضا فالغرض اعم من العبث فنفي العام لا يستلزم

ثبوت الخاص ونفي الاعم يستلزم نفي الاخص فنفي الغرض على الاطلاق
يستلزم نفي العبث ايضا فكيف يلزم من نفيه ثبوت العبث الذي هو
داخل في عمومه واحد جزئياته فهذا لا يستقيم واما الاشاعرة فقالوا انه لو
كان فاعلا لغرض مقصود معين وجب ان يكون هو الحاصل للفاعل على
الفعل فوجب ان يكون الاولى والاليق ان يكون ذلك الفعل على وفق
مراده فكيف فاعله لو لم يفعله لكان ناقصا فيجب ان يكون
مستكملا بذلك الغرض المقصود له لانه فعل ما هو الاليق به وذلك هو عين
الاستكمال واجاب المعتزلة بان فاعل الكلام الكمال وفعل الكمال كمال
الاستكمال واما الحكماء فقالوا ان فعل الكامل لا يكون الا كاملا فوجب
ان يكون الفعل في نفسه على هذا الكمال اللايق به باعتبار استعداده
وذلك اعم من ان يكون مقصودا للفاعل لم لا والتحقيق في هذا البحث ان
نقول انه لما ثبت انه تعالى فاعل بالاختيار وان المختار فعله تبعا
لقصده وجب ان يكون الفعل مقصودا في حد ذاته كاملا بالكمال اللايق
به بالنظر الى ما يقتضيه استعداده وقابليته وذلك هو المراد بالغرض
والحكمة التي اقتضاها هذا العقل ودل عليها النقل فنفي الغرض كما يقوله
الاشعري مع ثبوت الاختياري واقعا في طرق التفريط وتصريح المعتزلي
بتعين الغرض وكونه الحامل له على الفعل واقعا في طرق الافراط لا
ستلزامه الاستكمال بالغير فالواجب الخط الاوسط وهو ان الواقع
بالقصد الاول انما هو الفعل الكامل في حد ذاته ثم يتشبع ذلك الفعل
الواقع

الواقع على الوجه الاكمل اللايق به مصالح وحكم واغراض تابعة لكماليته
لذاته فالقول بالغرض اذا اريد به التابع للمقصد الاول الواقع بعد ثبوت
الكمال الناشي من اصل الفعل لا يستلزم منه الاستكمال ويطابق الا
دلة العقلية والنقلية ونفي الغرض المقصود بالقصد الاول الموجب للا
ستكمال والاولوية بالنسبة الى الفاعل مناف للعقل والنقل وهذا جمع بين
القولين غير ما ذهب اليه اهل الحكمة فهو ايجاده الوسطي المتعين بسلو
كها بقوله صلى الله عليه واله اليمين والشمال مضلة والجادة الوسطى
هي المستقيمة قال وليس الغرض الا ما ينفعه بل للنفع فلا
بد من التكليف وهو بعث من يجب طاعته على ما فيه مشقة على
جهة الابتداء شرط الاعلام والا لكان مغريا بالقبيح حيث خلق الشهوات
والميل والنفور عن الحسن فلا بد من التكليف اقول لما كان زاجر وهو ص
من فروع العدل مباحث التكليف اشار المصنف اليها ولما كان البحث عنه
موقوفا على كون افعاله تعالى معللة بالاغراض والمصالح وجعله اللهم
كالمقدمة لمباحث التكليف فلما ثبت انه تعالى يفعل لغرض على ما هو
عنده من اتباع مذاهب المعتزلة في مباحث ارد ف ذلك بمباحث التكليف
وهي تتنوع باربعة انواع الاول في السبب الموجب له وهو انه لما ثبت
الغرض في افعاله وجب ان يكون ذلك الغرض الحاصل من ايجاد المكلف
غير مضر لانه لو كان هو الغرض لقبح ايجاده لان اضرار الغير بغير استحقاق
قبيح في نظر العقلا كمن قدم الى غيره طعاما مسموما يريد به قتله فان

جميع العقلاء يدعونه على ذلك لان مع ذلك فعله عبثا بل هو لغرض مقصود
وانما حسن من العقلاء ذمه لاشتمال ذلك الغرض على اضرار ذلك الغير لغير
استحقاق فحكموا بقبحه وذموه على ذلك فكذا نقول في حقه تعالى لو كان
ايجاده للمكلف لغرض اضراره لحسن من العقلاء ذمه وماذاك الا
لفهم عندهم واذ لم يصح ان يكون الغرض اضرارا بالمكلف تعين ان يكون
نفعا للعدم الواسطة فان قيل يمنع عدم الواسطة بل هي موجودة وهي البقاء
على العدم فانه لا ضرر عليهم فيه حينئذ قلنا البحث انما هو بعد ايجادهم
فلا تعلق له بالعدم ولم نقل بوجوب ايجادهم عليه بل الكلام في انه لما تفضل
عليهم باعطاء الوجود وجب ان يكون ذلك الاعطاء لغرض مقصود وهو نفع
ثم ان ذلك النفع لا يصح ان يعود اليه تعالى لغنائه عنه كما تقدم من انه
موصوف بالغناء المطلق فلم يحتج الى شيء مما سواه فوجب ان يكون ذلك
لنفع عائدا اليهم لمن انفقد غيره من الهلاك بمجرد قصده الاحسان فان
نفع عايد الى من انفقده ولا يعود اليه شيء من النفع اذا تجرد قصده عن ملاحظة
غير مجرد الاحسان واذا ثبت ان الغرض نفع عايد الى العبد وجب ان يكون
ذلك النفع نفعا حقيقيا مستقرا لا يزول ولا يعدم اذ لا يحسن من الحكيم
العظيم الموصوف بالوجود المطلق ان يخلق العبد على هذه الصفات الحميدة
والكمالات التامة والتقويم الحسن كما قال تعالى انا خلقنا الانسان
في احسن تقويم لغرض هو نفع حقير منقطع زايل واذا لم يكن ذلك النفع
لذلك لقبح وجب ان يكون نفعا عظيما جليلا دايما مستقرا غير منقطع

بثواب الالام والنقايص وذلك لا يكون الا الثواب المشتمل على غاية ا
لتعظيم والتبجيل اذ لا نفع حقيقي غيره ثم ان ذلك النفع لا بد له من سبب يتو
العبد اليه لامتناع الوصول اليه من سبب كما يأتي ولا سبب غير التكليف
لا بد منه لتتميم ذلك الغرض الثاني في بيان ماهية التكليف بحده ورسمه وهو
في اللغة ماخوذ من الكلفة وهي المشقة تقول تكلفت الامر اذا فعلته عن جهد
ومشقة وفي الاصطلاح فقد اشار المصنف الى تعريفه بقوله هو بعث من يجب طاعته
على ما فيه مشقة ابتداء فالبعث على الشيء هو الحمل على فعله ثم تقول بعثني
على كذا اذا حملني على فعله وقوله على ما فيه مشقة بيان لمتعلق التكليف فانه
لما كان مشتقا من الكلفة التي هي المشقة وجب ان يكون متعلقه ما هو مشقة
فلا يصح تعلقه بما لا مشقة فيه من الافعال كالبعث على ملابس الحسن
الجميلة والمطاعم الشهية والنكاح المستلذ فان ذلك لا يسمى تكليفا ولما
كان من يجب طاعته عام يشمل الجزئيات متعددة دخول من يجب طاعته
بطريق العقل والشرع كان لفظ من للعموم فيشمل الحق الله تعالى والنبي والا
مام والوالد والسيد والمنعم والزوج ولما كان التكليف مختصا بطاعة
الله خرج ما عداه من التعريف بقوله ابتداء فانه احترز بذلك عن وجوب
طاعة ما عدا الله من المذكورين لان طاعتهم تابعة ومتفرعة على طا
عة الله تعالى فلهذا خص طاعة الله بالابتداء لانها واجبة ابتداء وطاعة
ما عدا الله واجبة بالتبعية فلا تفيد طاعتهم تكليفا هذا تمام التعريف
بقيوده وحاصله انه الامر والنهي الوارد من الله تعالى المواجه به من

بيع خطابه بالافعال والتروك على مقتضى المصالح المعلومه له تعالى الوارد
ذلك على لسان انبيائه واوليائه عليهم السلام فان قلت قد ثبت في
التكليف كونه بما فيه مشقه وقد ورد التكليف بما لا مشقه فيه كالتكليف
كالتكليف بنكاح الحليلة والاكل من الهدي والتكليف بالتسبيحة الواحدة
ومعلوم ان ذلك لا مشقه فيه اجيب بان المراد بما فيه مشقه جنس
التكليف لا كل واحد منه بخصوصه فما ذكرتم من نكاح الحليلة والا
كل من الهدي والتسبيحه الواحده وان لم يكن مشتقا من حيث الشخص الا
انه داخل في جنس التكليف خصوصا والتكليف بما يوافق الطبع
اشق من المخالف له اذا الوضع فيه ايقاعه بمجرد الامر من غير مشاركه
الطبع فانه يكاد يعظم في المشقه على ما يخالف الطبع اذا الوضع فيه
في الطبع بالكليه الثالث في شرايط التكليف وقد اشار المصنف منها
الى شيء واحد وهو قوله بشرط الاعلام فان هذه اللفظه لما قرنها با
لتعريف توهم انها داخله فيه وليس كذلك بل هي اشاره الى شرط من
شرايط حسن التكليف وذكره دون الاهتمام به وهو ان من شرط
حسن التكليف اعلام المكلف بما كلف به فان تكليفه من دون اعلامه
بما كلف به قبيح في نظر العقول واعلم ان شرايط حسن التكليف
ما يعود الى المكلف ومنها ما يعود الى نفس الفعل المكلف به فاما
الشرايط العائده الى الاول فهي علمه بصفات الفعل وعلمه بقدر ما
يستحقه كل واحد عليه وقدرته على ايصال المستحق وكونه غير فاعل للقبح

واما

واما الشرايط العائده الى الثاني فقدرته على الفعل المكلف به وعلمه او امكان علمه به وعدم المانع من الفعل العائده الى الثالث فكونه ممكنا في نفسه ضعلقا بما له وصف زايد على حسنه ووجود الاله المتوقف عليها فعله وتقدم التكليف به عليه ثم متعلق التكليف ينقسم الى علم وعمل وظن فالعلم ينقسم الى العقلي والشرعي فالعقلي هو المعارف وما شاكلها مما يقع باختيار المكلف من الاعمال الموقوفه على اذن الشرعي فيها واما الظن فهي الامور الاجتهاديه التي تعلق التكليف بها عند ظنها بالمرجحات الشرعيه الرابع في الاستدلال على وجوبه وقد وقع النزاع فيه اولا في حسنه ثم في وجوبه ففي الاول النزاع مع البراهمه فانهم قالوا بالاخلاق التكليف والبحث معهم يأتي في باب النبوة انشاء الله تعالى واما وجوبه فقد خالف فيه الاشاعره فقالوا لا يجب على الله شيء لا تكليف ولا غيره بناء منهم على ما اصلوه من نفي الحسن والقبح والوجوب العقليه وذهب العدليه الى وجوبه واستدل المصنف عليه بما هنا تقريره ان يقال لو لم يكن التكليف واجبا في الحكمه لزم كونه تعالى مغريا بالقبيح واللازم باطل ان الاغراء بالقبيح قبيح فالملزوم مثله بيان الملازمه ان الله تعالى لما خلق الانسان ركب فيه القوى التي يتوقف افاعليه عليها فانه تلك القوى المتعلق بالمحسوسات الظاهره والباطنه ثم ركب فيه القوى المحركه والقوى الباعثه النزوعيه منها ما هو جالب للنفع وهي القوى الشهويه ومنها ما هو دافع للضرر وهي القوى الغضبيه وركب فيه العقل مدرك الامور العقليه المتعلقه بمعالم المعاني وجميع القوى السابقه

متعلقها بالادراك العالم الحسي الجرماني فتسبب القوي الجالبه للنفع
حصلت الشهوه وبسبب الدافعه للضار حصلت القوة الغضبيه
وخوادمها الحواس الخمس الظاهره وجميع القوي المحركه فبالقوه الشهوية
الصفة البهيمة وبالقوه الغضبيه حصلت السبعيه وبالقوه العقليه
حصلت الملكيه فصار سبب ذلك داعي الحسن والقبح فاهر وغالبه
علي داعي العقل لكثرتها وكثرة خوادمها فلما جعله الله تعالي كذلك وركب
فيه الشهوات البدنيه حصل منه الميل الي القبايح والنفور عن الحسن و
ضعف العقل عن المقاومه فاحتاج الي المعين وذلك هي التكليف الشرعيه
التي جائت بالزواجر والاوامر والوعد والوعيد والحدود والتعزيرات
اذ لو لم يجب ذلك في الحكمه لكان الله تعالي قد اغراه بفعل القبايح وترك
الحسن وذلك محال عليه فلهذا اقتضت حكمة التكاليف الشرعيه
لزجر المكلف عن مخالفه مقتضي الفعل ليحصل له التوجه الي العالم
العلوي فلولا التكليف لبقي من السفاله والتنزل الي العالم الجسماني
والحق بالبهايم والسباع وذلك خلاف المقصود منه وهنا لازم علي تقدير
عدم وجوب التكليف فيكون واجبا في الحكمة وهو الخط قالت الاشاعره
ان الله تعالي هو الحاكم ولا حاكم عليه فكيف يصح لاحد ان يحكم عليه
بالوجوب اجيب عن ذلك بتسليم كونه تعالي احكم الحاكمين وانه لا حاكم
عليه وليس المراد بالوجوب عليه الحكم عليه بل ان حكمته تعالي وعنايته
بخلقه يقتضي ايجابه علي نفسه ذلك لان غيره اوجب عليه والي هذا
اشار

اشار بقوله كان علي ربك حتما مقضيا وقال تعالي وكتب ربك علي نفسه الرحمة
فاشراك نفسه مع غيره في الوجوب عليه فتحقق عليه الوجوب بعلي وحتما
فان علي موضوعه للوجوب كان ان الحتم لابد من مرفوعه وذلك هو معني
التكليف تسلطا بهم ورعاية في احوالهم في تقريبهم اليه فاعلم ذلك
والعلم غير كاف لاستسهال الذم في قضا الوطر وجهة حسنه التعريض
للثواب اعني النفع المستحق المقارن للتعظيم والاجلال الذي يستجيل
الابتداء به اقول لما ثبت وجوب التكليف في الحكمة استشعر ورود
سوالين يرد علي الدليل المذكور احدهما للاشاعره والثاني للبراهمة
اما الاول فقالوا انه لما تقرر فيما سبق من مذهبكم من ان العقل عالم بحسن الحسن
واستحقاق المدح علي فعله وعالم بقبح القبيح واستحقاق الذم علي فعله و
قررتم في اسئلة لكم علي وجوب التكليف انه لو لم يجب لزم الاغراء بالقبيح للعلة
التي ذكرتموها كان لنا ان نقول ان وجوب التكليف غير لازم لانه اذا كان
المقصود منه ليس الا الزجر عن فعل القبيح والحث علي الفعل الحسن كان
اصلتموه من العلم المذكور الحاصل عند العقل كفايه في الزجر فان نعلم بالضروره
ان العاقل العالم بحسن الحسن وحصول المدح علي فعله يكون علة كافيا في
الزجر عن تركه وباعثا له علي فعله وعلمه بقبح القبيح والذم علي فعله زاجرا له
عن فعله وباعثا علي تركه وحينئذ لا حاجة الي التكليف لحصول الغرض بدونه
فيكون توسطه عبثا والعبث قبيح عندكم وما هو قبيح لا يصح ايجابه علي الله
علي ما اصلتموه اجاب المصنف عن هذه الايراد بقوله والعلم غير كاف وتقريره

ان يقال العلم الذى ذكرتموه وان كان حاصلا فى نفس الامر لا انه غير كاف فى
الزجر عن الشهوات والميل اليها والنفور عن الحسن وتوجه النفس الا
مارة الشيطانيه الى مطاوعة من دون التكليف فبيانه ان كثيرا من العقلاء
يستسهل الالم الحاصل فى عمله عند قضاء شهوته ووطره من القبيح ويستسهل ترك
المدح فى ترك الحسن الذى تاباه نفسه الامارة عن القيام به بسبب الدواعى الحسيه
عليها خصوصا وقد تقرر فى علم الاخلاق ان الدواعى الحسيه فى اغلب الناس
تكون قاهره للدواعى العقليه وعلل ذلك بوجهين احدهما ان النفس لما
خلقها الله تعالى وعلقها بالبدن صاحبها بالشهوة والغضب قبل مصاحبة
العقل بها فسبب ذلك كان ميلها الى تحصيل مارب بهما ومطالبهما اغلب من ميلها
الى تحصيل مارب العقل ومطالبه لان الانس بهما اقدم وكلما كان به الانس اقدم
كانت النفس اليه اميل وله اطوع فلاجرم كانت الدواعى الحسيه قاهره وغالبه
على الدواعى العقليه الثانى جنود الشهوه والغضب منعلقا بهما القوى الخادمه
لهما اكثر من جنود العقل واغلب من دواعيه والكثير من دواعيه والكثير من قواه
وكلما كانت اعوانه اكثر كان هو الغالب قطعا ولهذا قال بعض محققى هذا العلم
ان العقل لما كان وزيرا صالحا قابلا بتاديب النفس وتعليمها التوجه بها
عن جهة السافلة الى الجهة العليا وعن التعلق بعالم الطبيعه الى عالم العظمه
وكانت النفس اذا طاوعته تعطل على قوتى الشهوة والغضب جميع ماء ربهما او
معاصدهما وصار اخادمين للعقل بعد ان كانا مخدومين فلما تحققا ذلك منه
ابتا
سعيا فى فساد امره واصلاح شانهما فابيا عن مطاوعته النفس وجمعا عن

عهما

عهما وعطلا بعيسانهما امور مدينتها فلما رأت انها تولت الى الخراب تركته
طاعة العقل واقبلت عليهما واستمدت بهما وتابعة اوامرهما ونواهيهما
ليتم لهما عمارة المدينه فانفرد بها عنه واغلاها فى تحصيل مارب بهما وبقى العقل
مقهورا معطلا مهجور الجانب لا يسمع له مشورة ولا يتبع قوله ثم لم يقنعا
بذلك فى عداوته صاحبه حتى سعيا فى حبسه وقيده وجعلا الاغلال والسلاسل
فى عنقه وادخلوه فى الحبوس وغلقوا دونه الابواب واقفلوا عليها الاقفال
ليتم لهما ما قصداه والسلطان رضى بذلك لما راءه من عمارة مدينته فاحتاج
العقل حاجة ضروريه الى من يعاونه ويساعده ويستخلصه من السجن و
يفكه عنه الاغلال ويقيم على تخت ملكه لتتم له الوزارة الصالحة ليتعى
المصالح الجامعة بين عمارة المدينه وتصادق السلطان بالعدل لان لا تخرب
المدينة بجور وكثرة ظلمه وولاته اوليك الوزراء المفسدون ولا يتم ذلك للعقيل
الا بمعاونة الشرع الذى هو مرادنا بالتكليف فوجب بطريق الحكمة والسياسة
المدينه وجود التكليف ووجب المدبر الحكيم اصلاح ذلك الفساد بالاوامر
والنواهى والمجاهدات الشرعيه بالحدود والتعزيرات والوعد والوعيد ليتم للعقل
قواده ليقيم اود النفس ويردها عن اعوجاجها ليتوجه الى كمالها الذى هو
المقصود من علامتها وكل ذلك لا يتم بدون التكليف فظهر انه لولا وجوبه فى
الحكمة للزم الاخلال بالقبيح ولم يكن العلم بحسن الحسن وقبح القبيح كافيا عنه
فاندفع السوال واما الثانى فقالت البراهمة ان التكليف انما يكون واجبا
فى الحكمة لو كان حسنا ولو كان كذلك لوجب معرفة وجه حسنه لكن لا وجه له

لان ان وجب لحصول العقاب على تقدير تركه وكان المفسوخ ذلك كان وجوده اضرارا
بالمكلف فيكون قبيحا لما عرفت ان الغرض لا يصح ان يكون ضررا وان كان وجه
حسنه حصول الثواب معناه من وجهين احدهما ان الكافر مكلف مع عدم
حصول الثواب له بل الحاصل من تكليفه ليس الا العقاب كما ملتموه من وجوب
عقابه الثاني ان الله تعالى قادر على ايصال الثواب الى المكلف من غير توسط
التكليف واذا كان الغرض من تكليفه الا ايصال الثواب الى المكلف وكان
قادرا على ايصاله من غير توسط التكليف بين المكلف وبين حصول الثواب
له عبثا الخلو عن الفايدة الا ان يقال انه له تعالى من التكليف منفعة
تعود اليه وذلك ممنوع عندنا وعندكم فلا وجه لحسن التكليف وما لا وجه لحسنه
يكون قبيحا والقبيح لا يصح صدوره من الحكيم ابان المصنف بقوله وجهة حسنه
يض للثواب اي وتقريره ان نقول قولكم ان وجه حسنه منحصر في الامرين
كورين غير مسلم لوجود واسطة بينهما وحينئذ نقول ليس الوجه في حسن
هو حصول العقاب او حصول الثواب لما علمتموه بل الوجه في حسنه هو تعريض
المكلف الى حصول الثواب اعني النفع الدايم المشتمل على التعظيم والاجلال وهذا
التعريض مغاير للقسمين المذكورين فانه عبارة عن جعل المكلف على
صفات بها يتمكن من الوصول الى النفع بخلق الالآت واعطاء الشرايط ونصب الادلة وبعث الرسل للحجة وبث الالطاف العامة ليتم لهم التقرب
والوصول الى ما عرضوا له وهذا التعريض عام بالنسبة الى المؤمن والكافر
لانه تعالى اعطاء الجميع ما يوصلهم الى ذلك النفع فتم تعريضهم وعمت ارادته
للنفع

للنفع بجميع خلقه فالسعيد سعد بقبول ما اعطاه الله والشقي شقي بإبايه وعدم
قبول نفسه وتعاونه من قبيل نفسه والى هذا اشار النبي صلى الله عليه وآله بقوله
من وجد خيرا فليحمد الله ومن وجد غير ذلك فلا يلومن الا نفسه واليه الاشارة
بقوله واحاطة به خطيئته فليس للعبد على الله حجة لان لا يكون للناس
على الله حجة بعد الرسل فالتكليف حسن في نفسه واجب في حكمته تعالى وعدله
ورافته بخلقه وعنايته بهم فلم يتركهم هملا ولا اوجدهم عبثا واما قولكم
ان الله قادر على اعطاء الثواب من دون توسط التكليف فسلم لكنه
كسايرالممكنات كما تقدم لكن ذلك المقدور لا يصح وقوعه في الحكمة فهو وان
كان مقدورا من حيث امكانه فممتنع من حيث حكمة لان الابتداء به على جهة
التفضل من غير وجه استحقاق قبيح لا يصح وقوعه من الحكيم ثم انه على تقدير
الخروج عن كونه ثوابا اما الاول فلان الثواب كما عرفت انه نفع مستحق مشتمل
على التعظيم والاجلال والى هذا اشار الى تعريفه بقوله في قول تعالى نفع
خرج الضرر وقوله مستحق خرج التفضل وقوله المشتمل على التعظيم والاجلال
خرج العوض وقوله يستحيل الابتداء به اشارة الى جواب هذا السؤال وذلك
ان الثواب لما كان مشروطا بالتعظيم والاجلال وجب ان يكون مستحقا على
معطيه لان لا يكون معطيه واضعا للشيء في غير موضعه فيخرج بذلك عن الحكمة
لما تقرر في المعقول ان تعظيم من لا يستحقه قبيح فلهذا امتنع من وقوعه
التكليف الا انه وقع تعريض المكلف الى الوصول اليه فمن هذا اعلم انه
يستحيل الابتداء به لكونه ممتنعا من حيث الحكمة وان كان مقدورا من حيث
امكانه

ولا محالة في كون الشيء ممتنعا باعتبارين واما الثاني فانه لو صح الابتداء به
من دون توسط لكان حينئذ تفضلا فيخرج عن حقيقته لما تقدم في تعريفه انه
نفع مستحق والمبتداء به لا يوصف بالاستحقاق فلا يكون ثوابا وهذا خروج
عن محل النزاع لانه انما كان في جواز الابتداء بالثواب لا في جواز الابتداء بما
لتفضل فاما حد لم يمنع ذلك من كون التكليف حسنا لظهور وجه حسنه
فهذا دليل وجوبه وهو المطلوب قال الخامس في انه تعالى يجب عليه اللطف وهو
ما يقرب من الطاعة ويبعد عن المعصية ولا حظ له في التمكين ولا يبلغ الا
الجاء لتوقف غرض المكلف عليه فان المريد من غيره فعل اذا علم انه لا يفعله
الا بفعل يفعله المريد من غيره فلو لم يفعله لكان ناقضا للغرض وهو قبيح
عقلا اقول ش ب ب ح المرجع المهم من مباحث التكليف اردفه بمباحث
اللطف وانما اخره عنه لانه فرع عليه لان وجوب اللطف انما يكون لاجل
وجوب التكليف وكان من جملة شرايطه وانما كان كذلك لكون اللطف بما
يحصل به التقريب الى فعل التكليف والقيام الان تتوفر دواعي المكلف ويقوى
عزمه وتتوجه ارادته الى التكليف فهذا هو الغرض من اللطف ووجه وجوبه
اذا عرفت ذلك فاعلم ان الكلام في اللطف اما في معرفة ماهيته او في معرفة
اقسامه او في الاستدلال على وجوبه فهنا ثلث مقاصد الاول في معرفة
ماهيته وذلك يتم بتعريفه ورسمه وقد عرفه المصنف بقوله ما يقرب الى الطاعة
ويبعد عن المعصية وهو كالجنس لعمومه وشموله لكل ما يحصل هذا التقريب
والابعاد فيدخل فيه كل ما يتوقف عليه التاثير في القدرة والدواعي والآلة
والسبب

وازالة المانع غير ذلك مما له دخل في التاثير لانه صدرا الكلام بما ومما من الالفاظ
العموم الثاني قوله ولا حظ له في التمكين وهذا القيد كالفصل يخرج به جملة
ما يتوقف عليه التاثير مما له دخل في التمكين في الفعل اعني ما لا يتمكن المكلف
من ايقاع الفعل الا به فانه مما يعمومها الا يسمى لفظا بل هي اما شرط او سبب او
زوال مانع وبقي اسم اللطف مختصا بكل ما يقرب الى الفعل ويبعد عن تركه
مع انه لا دخل له في التمكين منه لحصول التمكين بدونه بل لدخله في الفعل من
جهة زيادة التعريف والاذعان وقوة الداعية الموجبة ذلك لسهولة
الفعل على المكلف ونفي جميع التعللات التي يحصل معها التاني او التابي
عن الفعل فاذا حصل التقرب الموجب لنفي كل شيء من ذلك صار المكلف اقرب واداعى
الى الاتيان بالمامور به وترك النهي عنه وهذا هو اللطف الحقيقي وبهذا
القيد تم الفرق بين الشرايط وبين الالطاف وان اشتركا الجميع في التقريب
الى الفعل لكون الاول مقربا ممكنا لعدم ممكن الفاعل من دونه والثاني مقربا
غير ممكن لحصول الممكن قبله لكنه اشتمل على زيادة الاذعان وتقوية الداعي
الداعي على التكليف على اقصى وجوده الكمال الثالث قوله ولا يبلغ الالجاء وهو
فصل آخر يخرج به ما يكون ملجئا من القربات الى الفعل عن ان اللطف المقرب لا
يبلغ في تقريبه للمكلف الى حد يلجيه الى الفعل ويجبره عليه لان لو بلغ هذا الحد
لنافى التكليف لان اجبار المكلف على فعل ما كلف به يخرج التكليف عن كونه مع
ان التكليف منوط بالاختيار كما قال تعالى لا اكراه في الدين وقال تعالى افانت
تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين وهو استفهام على سبيل الانكار ولا يجب ان

اللطف المقرب الى التكليف لو بلغ الى حد الالجاء والاجبار لخرج عن كونه لطفا
وخرج التكليف عن كونه تكليفا هف فان قلت ان الله تعالى امر بالجهاد ونهى
لتغريرات وفيها نوع الالجاء لانه من المعلوم عند كل عاقل متى علم المكلف وا
ستحق بقدره بين ابناجنسه فانه يلتجئ الى دفعها ما كان به محافظة على عرضه
وعلى نفسه فقد ثبت الالجاء مع وجود التكليف مع انكم صرحتم بان الامر با
لجهاد وبالحدود وبالتغريرات من سايرالالطاف المقربه وابلغ من هذا ان الثا
رع امر ان اقام السياف على راس الاسير ثم يقال له اسلم والا قتلتك السيا
وهذا عين الالجاء وقد ثبت في التكليف وقوعه اجيب عن الاول بان
الحدود ليس بملجيه وكذا الامر بالجهاد فاما الاول فلتجويز فاعل اسبابها
عدم الشعوربه من مفهم الحد ولا يكون عمله بوجوب ايقاعها مع الشعوربه
موجبا لتوجيه الى الترك فكانت لطفا لا بملجيه واما عن الثاني بالتزامه فان
ذكر الجاء لكن جنسه لا لكونه الاسلام الواقع به هو المكلف بل لكونه لطفا
مقربا بعد الدخول في الاسلام بصفة الالجاء الى الاسلام بالاختيار لسماعه
حينئذ ادلة الاسلام بسبب ميل الملم للمسلمين باظهاره لهذه الاسلام
لغرض وكان هذه الالجاء لطفا مقربا الى التكليف الاختياري وذكر هو
وجه حسنه واما جهاد الكفار فليس الجاء لانهم يجوزون عدم الظفر بهم فلا
يكون ملجيا لهم الى قبول الطاعة بل لطفا لهم في قبولها لظنهم عدم الظفر
بهم وغلب المسلمين عليهم وكان هذا الظن لطفا مقربا وذلك هو الوفي ايجاب
الجهاد هذا تقرير ما ذكره المص من توجيه اللطف وبيان ماهيته على ما اختا
ره

من التوقف بين اللطف والشرط وحمله وان الشرايط والالات لا مدخل لها في
اللطفيه لكون الفعل يتوقف عليها الا دائما لا يمكن حصوله بدونها بخلاف اللطف
الذي لا دخل له في وعلى هذا جماعة من العدلية وآخرون منهم سموا اسم اللطف وقالوا
ان اللطف كل ما يتوقف عليه الفعل سوا توقفا لازما ممكنا او توقفا مرجوحا مندرا عنا
فانه يصدق اسم اللطف وعلى هذا الوجه لا يحتاج المعرف الى زيادة هذا
القيد بل يقال في تعريفه على رايهم ان اللطف هو ما يقرب الى الطاعة ويبعد عن
المعصية غير بالغ حد الالجاء سوا كان ممكنا من الفعل او لم يكن وهذا الوجه
بعيدا من الصواب لاطلاق اهل العرف اسم اللطف على جميع الشرايط والآلا
ولهذا عرفوا التوفيق بانه حصول الشرايط وارتفاع الاسباب موانعه و
المسبب ولا ريب ان التوفيق من جملة الالطاف فشمول اسم اللطف للجميع
ثابت في والثاني افساده وهذا البحث لم يتعرض له المص ولا ريب ان
المثبتين للطف قسموه الى ثلثه الاول ما يكون فعل الله كارسال الرسل
وخلق المعجزات ونصب الادلة وانزال الكتب وبعث الدواعي وخلو الاعي
والواجب عليه في ذلك بمقتضى حكمته ايجادها واعلام المكلف بها وايجابها
عليه الثاني ما يكون من فعل المكلف كمتابعة الرسل وقبول اوامرهم
واستعمال الشرايع والتفكر في انبساط الادلة واستخراج الاقليدسيه البرهانية
والامارات الشرعيه واستحالة العلوم والالات الموصله اليها والواجب على الله
في ذلك ليس الا الاعلام المكلف به وايجابه عليه ووعده على فعله بالثواب وتو
عده على الترك بالعقاب الثالث ما يكون من فعل غيرهما وهو الواسطة

بين الله وبين المكلفين كقبول النبي صلى الله عليه واله للنبوه والرسول للر
سالة والخليفه للاستخلاف وتعليم الاحكام والادلة من العالم بها لمن
جهلها فالقيام على المكلفين في الاوامر والنواهي والاداب والحكم والعلوم
وبثها بينهم واقامة الحدود والتعزيرات الى غير ذلك من الاحوال المنوطه با
لوسايط وهم الانبياء والاولياء ومتابعتهم على قدم الصدق والواجب عليه
تعالى في ذلك ليس الا امر ذلك الغير واعلامه به وايجابه عليه واثباته
على فعله وايجابه تعظيمه ورفعته وخلق اللطف الموجب لعظمته والهامه
ما يكون سببا في هدايه الخلق على نوع المصلحة التي علمها الله سبحانه في جميع
اقسام اللطف وايجابها راجعة اليه تعالى لكن كيفيته الوجوب مختلفه
على ما قررناه الثالث دليل وجوبه وقد قرره المص بقوله لتوقف غرض المكلف
عليه وبيانه انه لما كان المقصود من تكليف المكلف انه ايقاع ما كلف به وايجاده
للافعال المامور بفعلها وتركه للمنهيات التي نهي عنها وعلم المكلف ان وقوع ذلك
الغرض لا يتم الا بفعل يفعله المكلف من نوع الالطاف المقرب له مع فرض قدرته
على فعله وكالمانع معه فلو لم يفعله مع جزمه بارادة وقوع الفعل لكان ناقضا
لغرضه غير متمم له وذلك من افعال السفهاء فان جميع العقلا يقبحونه ومثاله من اولم
وليه وقصد احضار جماعة لها وكان قصده حضورهم لها وكلفهم الوصول الى منزل
ليحصل لهم الانتفاع بتلك الوليمة وعلم صاحبها ان اراد احضاره لها لا يفعلوا
ما اراد منهم الا بنوع ملاطفة لهم من ارسال اليهم او مكاتبته او سعي او غير ذلك
ولا مشقة عليه ولا ضرر يلحقه من فعل ما يتوقف عليهم احضارهم مع تصميم ارادته
لو لم

لو لم يفعل ما يتوقف عليه حضورهم لعده العقلا سفيها ناقضا لوضعه
كذا نقول في حقه تعالى مع ارادته من المكلف فعلها كلف به وعلمه بان ايقاعه
منهم لا يتم بدون فعل اللطف فلو لم يفعله بهم مع ثبوت قدرته وارادته وعدم
المانع منه لكان ناقضا لغرضه وذلك عبث ممتنع بحكمته فيجب عليه فعل
اللطف وهو المطلوب هذا تقرير ما ذكره المص على ما هو المقرر من مذاهب العدلية
على ما اصلوه من اثبات الواجبات العقليه عليه تعالى واما على مذهب الاشاعره
فجميع ذلك ساقط عندهم على درجة الاعتبار فاعرف ذلك قال السادس
انه تعالى يجب عليه فعل عوض الالام الصادره عنه ومعنى العوض هو
النفع المستحق الخالي من تعظيم واجلال والا لكان ظلما تعالى الله عن ذلك
علوا كبيرا اقول هذا آخر مباحث العدل وليس هو من فروع ا
لتكليف بل هو من فروع الاصل السابق اعني قولنا انه تعالى لا يفعل القبيح
ولا يخل بواجب وهو يشمل على مقامين الاول في معنى الالم واقسامه
وبيان فاعله اما الاول فقد عرفت ان الالم واللذة التي هي في مقابلته امران
وجدانيان يجدهما الشخص من نفسه فيكونان من قبيل المحسوسات
لان كل ما هو وجداني فهو محسوس في الحس الباطن لان الانسان يجد في
نفسه ويدركه بلا اسباب المدركه وما هو حاصل بالحس الظاهر اظهر من
الحاصل بالتعريف فلا يحتاج الى تعريف وقد يقال فيها على سبيل شرح
الاسم الذي هو بتبديل اللفظ بلفظ اجلا منه وقد سبقت الاشاره
ضمنا اليه فلا وجه لاعادته واما الثاني فاعلم ان كل الم يصدر عن الحيوان

ويجب زيادته على الالم والا لما
الا لكان عابثا صه

مكلفًا كان او غيره لا يخ اما ان يعلم فيه وجه من وجوه القبح عقلا او لا يعلم فيه
ذلك فالاول لا يصح صدوره من الله قطعًا على ما سلف من امتناع فعل القبيح
عليه بل يجب ان يكون صادرًا عن غيره على ما هو الاصل من مذهب المعتزلة
واما الثاني اعني ما لا يعلم فيه وجه من وجوه القبح فهو حسن وقد يصدر
من الله ومن غيره لعدم المانع من صدوره من حيث امكانه الذاتي وحصول
شرايط وارتفاع موانعه وقد ذكر لحسن الالم وجوه اذا اشتمل على واحد
منها كان حسنًا واذا خلا عن جميعها كان قبيحًا الاول اشتماله
على النفع الزايد عليه الثاني اشتماله على مصلحة عايده الى المالم
الثالث اشتماله على عوض كثير هذه الرابع كونه مجردا العادة الخالية
كونه مشتملا على وجه الدفع السادس كونه مستحقًا ووجه حسن هذه
الوجوه معلوم بالضرورة فانه يحسن عند العقلاء ركوب الاهوال الخطيرة
ومكابدة المشاق العظيمة في تحمل مشقات الاسفار ولرجاء الربح في التجارات
وهو نفع قليل منقطع مظنون حسنه هذا الالم لاشتماله عليه لا يخ
وجه القطع بل كفى في حسنها مجرد الظن بحصول النفع وكذا حكم العقلاء
الالم المشتمل على العوض كما يقع في الاستعلام للغير لمصلحة الاجرة
المواجله اليه وحكم العقلاء بحسن دفع الضرب الكثير بدفع ضرب اقل منه
كالفصد والحجامة وقلع الضرس وقطع الاصبع الذاكلة بل مجموع اليد
لدفع السرايد ومن هذا الباب حسن جميع العقلاء الطبية فان تحمل الامها
حسن لدفع ما هو اعظم منها وكذلك حكموا بحسن الالم الواقع بمجرى العادات التي

لا يصح دفعها الا لمصالح كلية كما اذا وقع صبي في النار فاحترق وفي البحر فغرق
فان العقلاء يحكمون بحسن هذا الالم واشتماله ولا وجه لحسنه الا جريان القاء
الواجب اجراها ولذا حكموا بحسن دفع الصابل المظنون وقوع الالم منه بسائر
انواع الالام من اهانة وضرب وقتل حتى قالوا بحسن قتل من يريد قتلنا ولا فرق
في ذلك بين الادمي وغيره وكذا الكلام في حسن الالام المستحقة المالم مقابله
لو بفعله كالام القصاص قتلًا وجرحًا وكالام الوخلا عن واحد من هذه الوجوه
كان قبيحًا واما الثالث فاعلم ان الالام منها ما يصدر عن العاقلين وهي
الالام الصادرة عن المكلف ومنها ما يصدر عن غير المكلفين كالاطفال
المجانين والبهايم وحكم هذه الالام انها حسنة لعدم اشتمالها على وجه من وجوه
القبح وهذا احد الوجوه الذي يحسن معها الالم زايد على الستة المذكورة
واما الالام الصادرة عن المكلفين فمنها ما هو حسن وهو ما اشتمل على احد
الوجوه المذكورة او كانت واقعة بامر الله تعالى او بندبه او اباحته فالاول
كذبح الهدي والثاني كذبح الاضحيه والثالث كذبح الحيوان للاكل واما الالام
عن الله تعالى فقد عرفت انه لا يصح اتصاف شيء منها بالقبح وكلها حسنة
فتنقسم الى ما هو ابتداء يقينًا والى ما هو عقابًا والى ما يحتمل فيه الامران
فالاول كالام الاطفال والبهايم والثاني كالام الحدود والثالث كالام
المكلفين فهذه جملة اقسام الالام وما هو حسن منها وما هو قبيح المقام
الثاني في الاعواض وهي جمع العوض وقد عرفه المصنف بانه النفع المستحق
الخالي من التعظيم والاجلال فبقيد النفع خرج الضرر وبقيد المستحق خرج التفضل

وبقيد الخلو من التعظيم والاجلال خرج الثواب وهذا لايقع الابتداء به كالثواب
لانه مع الابتداء يكون غير مستحق تفضلا لاعوضا ثم انا نقول ذهبت العدليه
الى انه يجب على الله تعالى فعل عوض الالام عنه تعالى كما ذكره المصنف واستدلوا على ذلك بانه لولم يعوض عنها مع وقوعها منه بغير استحقاق من
وقعت عليه كان ظالما يجب تنزه الحكيم عنه بناء على ما اصلوه من ثبوت الحسن و
القبح العقليين واثبات الواجبات العقليه عليه تعالى وشرط بعضهم في
حسن وقوع الالام الصادره عنه اذا كانت ابتداء امران احدهما التعويض
عنها كما ذكرناه والالزم الظلم والثاني اشتمال ذلك الالم على اللطفيه التي
يمكن حصولها الاله سواء كانت عائده الى المتالم او غيره وعللوا ذلك بانه لولم
يشتمل هذه الالام على اللطفية لما حسن وقوعها ايضا وقالوا ان مجرد العوض
عنها من غير ملاحظة اللطفية عبث كما في حسنها لان قصر الفايده على العوض
لايوجب الحسن لانه مما علم ان المقصود من الايلام ليس الا اعطاء العوض
كان ذلك عبثا لكونه تعالى قادرا على اعطاء النفع من دون توسط ذلك الالم
فيكون توسط حينئذ خالي عن الفايده فيدخل من العبثيه القبيحه ثم قالوا
يجب في العوض ان يكون زايدا على الالم الى حد الرضا عند كل عاقل بحيث يختار
المتالم الالم على تقدير حصول العوض عليه وقالوا لولا ذلك الزيادة لانتفى
الحسن ثم قالوا وهذا العوض لايجب حصوله في الدنيا لجواز ان يعلم الله تعالى
المصلحة في تاخيره فيوخره تحصيلا لتلك المصلحة في دار يجب ايصاله فيها
وهذا الكلام مبني على ان العوض لايجب دوامه بمعنى انه لايشترط في حسنه
الشمل

اشتمال عوضه على الدوام لانه حسن في الشاهد من جميع العقلاء كتاب المشاق
في الاسفار برا وبحرا والمخاطرة بالنفس والمال مع مظنن الربح وذلك نفع منقطع قليل
واذا حسن عند العقلاء اذا حسن ما هو اعظم منه اعني العوض الحاصل الى حد
الرضا ويتفرع على هذا كيفية ايصاله فاما العوض اذا كان في دار الدنيا فلا كلام
فيه فانه يكون بايصال المنافع اليه في هذه الدنيا وهي منافعها لاريب في انقطاعه
واما في الاخرة فصاحبه ان كان من اهل الثواب فرق القدر على الاوقات حتى يحصل
جمعه ولا له الزياده لان لا يتالم بالانقطاع او يجعله الله تعالى ناسيا عند تمام القدر
ثم يقطعه عنه فلا يحس بانقطاعه فلا يقع الالم وان كان من اهل العقاب اسقط
بها جزءا يسيرا من عقابه بان يفرق القدر على الاوقات بحيث لا يظهر له التخفيف
التفصيل على ان العوض لا يجب في ايصاله الى مستحقه اعلامه بوصوله بل يصح
ايصاله اليه مع عدم شعوره بكونه عوضا لما استحقه وهذا متفق عليه الا
اذا عرفت ذلك فقد قال بعض اهل التحقيق ان وجه حسن الالم الابتداء في الايحتاج
الى هذه الشروط بل يكفي فيه احد الامرين اما التعويض عنه الى حد الرضا فان الالم
لم لا يقع عنه كما في الارباح الحاصله في الاسفار وحصول اللطف بذلك الالم بان
يكون حسنا قطعا وان لم يشتمل على عوض لانه فعله حينئذ يكون واجبا لما عرفت
من وجوب فعل اللطف عندهم اذا وجب لكونه لطفا لم يفتقر الى تعويض بدله
يجب فيه فعله لان حسنه متحقق بدونه نعم لو كان اللطف فيه عايدا الى غير
المتالم امكن القول فيه بوجوب العوض لان الايلام شخص لمصلحه غيره من
وصول نفع اليه قبيح عقلا ثم لو كان اللطف عايدا الى المتالم لم يجب غير العوض

قطعا فالتعويض عليه لا يكون الا تفضلا واما الالام الغير الابتدائية فلا يجب
التعويض فيها لكونها مستحقة واما الالام الصادرة من المكلفين فان كانت
حسنة ببعض الوجوه المذكورة فلا عوض فيها عليهم ولا عليه تعالى لان وقوعها
ماذون فيه ام الالام الصادرة على الحيوانات العجم باذنه تعالى سواء كان سبب
الامر والاباحة فان كان العوض فيها واجب عليه لان وقوعها باذن مالكها
فلا شرف لا يستعقب نفرة فضلا بل الضمان على المالك لان بمصلحتها هذا اذا انتفى
غرض مستحق للايلام فيدخل آلامها في جملة الالام المبتداة واما على
تقدير استحقاقها لما وقع عليها باذنه فلا يستعقب عوضا لكونها
حينئذ على وجه العقاب واما الالام الصادرة عن غير العاقلين كالا
طفال والبهايم والمجانين فاختلف العدلية في التعويض عن الا
لام عليمن يجب فقال الاكثر هو بوجوبها على الله لانه خلقها وقد
رها على الايلام واوجد فيها الميل المستلزم لوقوع الفعل منها
ولم يجعل لها زاجرا عنه فكان كالمغري فلو لم يضمن جنايتها
لكان ظالما تعالى الله عنه وقال بعضهم لا عوض في آلامها
فتسقط عن درجة الاعتبار رجوعا الى قوله جرح العجماء
اي لا قصاص فيه فاذا انتفى القصاص انتفى العوض لانه
من نوع القصاص وقال آخرون ان فيها رجوعا الى قوله صلى الله
عليه وآله وسلم ينتصف للجماء من القرنا والانتصاف انما يكون
باخذ العوض من الجاني وصعف اكثر العدلية هذين المذهبين

اما

اما الاول فلان المراد انه لا قصاص فيه في الدنيا ولا يلزم من نفي القصاص نفي
العوض لكونه اخص ونفي الاخص لا يستلزم نفي الاعم واما الثاني فلان المراد
بالمظلوم الضعيف العاجز عن دفع الظلم عن نفسه لضعفه عن المقاومة والمراد بالقوي
القوي القادر على الظلم ولا ريب ان الله تعالى يجب عليه الانتصاف للمظلوم
من الظالم لانه خلق الظالم قويا واعطاه الاسباب الممكنة له من الظلم و
جعل المظلوم ضعيفا وافقده الاسباب الممكنة من الدفع فلو لم ينتصف لكان
من الامر كان ظالما تعالى الله عن ذلك ومن هذا علم ان جميع الالام الصادرة عن
المكلفين اذا اشتملت على وجه قبيح كان العوض فيها عليهم لكونهم المباشرين لها
مع نهيهم عن فعلها لكن الواجب على الله فيها انما هو الانتصاف باخذ العوض من
الجاني ودفعه للمجني عليه وهذا العوض لا يجب فيه الزيادة على قدر الالام والا لزم
الظلم ويقع على هذا البحث مسئلة ذكرها العدلية في كتبهم وقع لهم فيها اضطراب
اضطراب عظيم وهي انه هل يصح في حكمته تعالى ان يمكن من الظلم لا عوض له في
الحال بوازي ظلمه او لا على تقدير الجواز هل يجوز انتقاله من الدنيا بغير عوض
او يجب تبقيته حتى يحصل العوض وقع الاضطراب في المسئلتين فمنع بعضهم في
الاولى وقال لا يجوز ان يمكنه من الظلم لانه هو يعلم ان له من الاعواض ما يفي
بله لانه لولا ذلك لزم الاغراء بالقبيح مع ضياع حق المظلوم فاذا علم خلوه من العوض
وجب اهلاكه او منعه من الظلم وقال آخرون يجوز ان يمكنه مع عدم العوض ثم
اختلفوا فقال بعضهم يتفضل الله باعطاء العوض وقال آخرون بان تبقيه حتى
يحصل العوض وقال السيد المرتضى رحمه الله التفضل والتبقية جايزان فلا

يصح تعليق الواجب بهما لان تعليق الواجبين بالجايز ممتنعا عقلاً واعلم ان
هذه المباحث بجملتها انما هي علي مذاهب المعتزله ومن تابعهم واما مذهب الا
شاعره وكلها ساقطة عن درجة الاعتبار بناء علي ما اصلوه من نفي الواجبات
العقليه **الفصل الخامس في النبوة وهي اخبار شخص انساني عن**
الله تعالي بغير واسطة احد من البشر **اقول** لما فرغ من مباحث
العدل وهو البحث عن الافعال علي وجه العموم اردف ذلك بمباحث النبوة
وهي من الافعال الخاصة المتعلقه بدار التكليف الباحثه عن موسسه
والواسطة بين المكلفين وبين الله تعالي في وصوله السماه بالنبوة وهي لغة
مشتقه اما من الانباء وهو الاخبار كما يقال نبا فلان بكذا اي اخبره ويقال انبا
لانه مخبر عن الله تعالي او من نباء اي ارتفع لارتفاعه علي بني نوعه بالنبوة التي
هي الصفة الزايدة فيه دون غيره فعلي الاول فهو مهموز وعلي الثاني فهو غير مهموز ومنه
قرئ قوله تعالي النبيين بالهمز وعدمه هذا معناه باعتبار اللغة واما باعتبار العرف
الاصطلاحي فقد عرفها المصنف فقال هي اخبار شخص انساني عن الله تعالي بغير وا
سطة احد من البشر فالاخبار كالجنس يدخل فيه كل مخبر فقوله اخبار شخص انساني
كالفصل يخرج به اخبار الجن والملك وقوله عن الله يخرج اخبار الشخص المخبر عن غير الله
فانه لا يسمي نبوة وقوله بغير واسطة بشر يخرج بذلك الاحام والعالم فانهما يخبران
عن الله لكن بواسطه بشر وهو النبي صلي الله عليه وآله وسلم واما النبي فاخباره عن الله يجب ان
لا يكون بواسطة بشر بل ينفي اما بغير واسطه مطلقاً او بواسطة ملك وقول المصنف
انه اخبار شخص انساني يحتمل ان يكون التنوين فيه للوحده ويحتمل ان يكون للجنس

فيكون تنوين التكثير فلا يتعين ان يكون النبي شخصاً واحداً بل يجوز فيه الاشتراك
بين اثنين كما وقع بين موسي وهرون فانهما كانا نبيان مخبران عن الله بشي واحد
بشرط كان فيه بحيث ان كل واحد منهما يخبر بما يخبر به الاخر عن الله تعالي لان الوحي
كان ينزل عليهما معاً الا ما كان يختص به موسي من المناجاة فانه كان يأخذه
بواسطة موسي ومن هذا سمي هرون خليفة فجمع بين الوصفين النبوة والخلافة ولو
حملناه علي الوحد لوجب ان يكون المخبر عن الله واحد فلا يصح فيه المزلة وقد عرفت
المعني الاول هو الواقع فيحمل مراد المصنف عليه واما اهل الملة فقالوا ان النبوة هي الاخبار
عن الحقايق الالهية بعد ثبوت الولاية الموجبة للقرب المعنوي المقتضي لصلاحية
رد الي المكلفين بالهداية ولوالي قومه وعشيرته واهل قريته والي اهل بلده او عا
ما الاكثر للمكلفين والكلهم علي قدر ما يقتضيه قابليته وانما يكون كذلك اذا كان
الشخص المتصف بالولاية ونفس قويه يمكنها الجمع بين المقامين اعني مقام
الحضور ومقام الهداية بحيث لا يستغل باحدهما عن الاخر في اغلب احواله فالولاية
سابقه علي النبوة لانها مرتبة الحقيقة واما النبوه فهي مرتبة الملكية وبلي ذلك وبلي
بعدها مرتبة الرساله لانها حقيقه البشرية وحينئذ نقول الرساله في اصطلاح
المتكلمين هو الانسان المبعوث من الله الي قوم شريعة اما مبتداء كآدم واما كمحمد او
يكون ماخوذة عن رسول سابق فيامر ذلك الرسول بتبليغ تلك الشريعة لرسل عيسي
وشعيب فعلي هذا التوفيق خص من النبي لان كل رسول نبي وليس كل نبي رسولا
فتوجد النبوه بدون الرساله ولا توجد الرساله بدونها وقال الاخرون الرسول اعم
لانه قد يكون انساناً وقد يكون ملكاً اخذ القوله تعالي جاعل الملايكة رسلاً

اي مبعوثون بوحيه مختلفون بتضاليفه وامره واما النبي فلا يكون الا بشرا فعلم هذا ان كون
الرسول اعم من النبي لشموله البشر وغيرهم واختصاص النبي بالبشر وبه واما عند اهل
الحكمة فقالوا ان الرسول هو صاحب الناموس وهو عندهم اسم للملك الذي ارسله من الله
تعالى عند النبي ليكون رسولا الى من اريد ارساله اليه بنزعة وقد يطلقون اسم الناموس اي
على النزعة لكونها حاصلة عندنا ناموس ويقولون للرسول لانه صاحب الناموس اي
صاحب النزعة وصاحب الملك الذي نازل بها وقالوا ان الرسول لا يصح ان يكون رسولا
حتى يكون نبيا والنبي لا يكون نبيا حتى يكون وليا فالولاية اشرف من النبوة لكونها
فرعها والنبوة افضل من الرسالة لكون الرسالة فرعها ولا يفهم من ذلك تفضيل الولي
على الرسول ولا تفضيله على النبي ولا تفضيل النبي على الرسول بل الرسول افضل من
النبي افضل من الولي ولا تفضيله انما هي باعتبار الجمعية فكل من اكثر جمعا بخصائص
الكمال كان افضل الدلالة بجمعه الخصال الثلاث الولاية باعتبار حقيقته والنبوة
باعتبار ملكيته والرسالة باعتبار نزعته ثم النبي افضل بجمعه بين الصفتين الولاية
والنبوة والولي لما اختص بالولاية لا غير نقص عنه صفتي كمال فكان مفضولا بالنسبة
اليهما وليس المراد هنا الولاية الخاصة المترعة عن الرسالة المسماة في اصطلاحهم
بالامامة بل المراد بها الولاية المطلقة التي لم يعتبر فيها التبعية واما الولاية التابعة
للرسالة فسيأتي الكلام عليها في بابها انشاء الله تعالى قال وفيه مباحث

اقول اشار الى تعريض النبوة بطريق الرسم اشار بعده الى ما ذكر
احكامها على ما هو المقرر من ان التصديق مسبوق بالتصور فقال وفي هذا الفصل
اعني فصل النبوة وفيه مباحث ثم شرع فيما هو مقصوده ونحن نقول لما كان المقصود
بالذات

بالذات في بحث الامة انما هو اثبات نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وآله وسلم وكان البحث
عن ذلك موقوفا على مقدمات لا بد من ذكرها لكونها يتوقف عليها هذا الذاتي والغرض
المصلي منها وجب علينا ذكرها في هذا الشرح الاولى في وجه حاجة المكلفين
الى النبوة والرسالة وذلك انه لما ثبت فيما سلف على قواعد المعتزلة ومتابعوهم
مهمان القول بوجوب التكليف والاستدلال عليه كان ذكره محوجا لهم الى من يبلغه
اليهم ويقرره لهم موضحا لكمياته وكيفياته وافراده وانواعه واشخاصه
كلياته وجزئياته وما يتعلق منه بالمصالح الاخروية وما يتعلق عنه بالمصالح
الدنيوية وغيرذلك لان التكليف لا يجوز ان يكون مفوضا الى اختيارات المكلفين
بجواز ان يقع اختيارهم على ما ليس بمصلحة لهم لان القوة البشرية ليس في
وسعها الاطلاع على جميع المصالح المتعلقة بجميع احوال معاشها ومعادها
وان كان الامر كذلك وجب ان يكون تفاصيل التكليف ماخوذة عن الله تعالى العالم
بجميع المصالح الفاسدة وح لا بد من الواسطة الملتقى من الله تعالى تفاصيل التكليف
الموصل لها الى الخلق لان سائر المكلفين ليس في قابليتهم الاخذ عن الله
تعالى بغير توسط لانهم في غاية التعلق بالامور الطبيعية والموانع المادية لا
تفاسيهم في جلابيب الابدان وباس الاجساد الموجب ذلك لمقارنتهم بعالم المفا
رنات ومقارنتهم بعالم المجردات بسبب غلبة العوالم الجسمية عليهم والصدأ
الغاسقة الغاشية لهم عن التجرد عن عالم الطبيعة والحق تعالى منزه في غاية
التجرد والتنزه والترفع عن هذه العوالم بل هو اعلا واجل من ان يتلوث بشيء
يكونه في اعلا درجات التجرد واعظم احوال المفارقة حتى انه تنزه بجلال قدسه

ورفعته عن مناسبة شئ من مخلوقاته مفارقاتها ومقارناتها فلم يكن الحق يقع
في اعلا درجات التنزه والعلو والرفعة وكان المكلفون في غاية التسفل والانحطاط
والخسة حصلت المباينة الكلية بينهما فاستحال استفادتهم منه من دون متوسط
واستحال استفادته لهم بدونه لعلة لبون التفاوت بينهما اذ الافادة
والاستفادة مشروطان بالمناسبة بين المفيد والمستفيد وحيث لا مناسبة لحصول
المباينة الافادة والاستفادة فوجب بطريق الحكمة النظرية وجود متوسط جامعا
للجهتين جامعا بالوصفين ليكون مرجحا بين العالمين اعني عالم التجرد وعالم
المفارقة بان يكون ذو جهة قدسية ملكية مجردة عن العلائق الجسمانية والعوائق
الطبيعية خالع الملابس الابدان وجلابيب الصباصي متوجها

وجميع ارادته وغرائبه نحو العالم العلوي سالكا مسلك مسالك اهل
التجرد من مغرب الحضرة الالهية منخرطا من مسلكهم ليكون قويما من الحق تعالى
بالمغرب المعنوي متصفا بالاوصاف الكمالية الموجبة له المناسبة مع الحق
ليمكن له الاستفادة بتلك الجهة ثم انه شابها يبين نوعه في الصورة البشرية
ليكون مناسبا لهم في سائكم ليتم له المعاشرة معهم والاخراط في مسلكهم بحيث يكون
واحدا من جملتهم ليتم له بتلك المناسبة افادتهم ليكون صاحب الجهتين جهة
قدسية بها يستفيض ويستفيد من الذات السبحانية ما يشاء الحق سبحانه القاءه
اليه من الكمالات الصلحية لنبي نوعه المتعلقة بمعاشهم ومعادهم وجهة
انسية بها يفيض ويفيد ليتم ما اراد الله تعالى ايصاله اليهم بتبليغه وتبيينه وما
يصاحبه من امره ونهيه عن الله تعالى فهو المتوسط بين الله وبين خلقه المؤدي عنه
والقائم

والقائم بالخلافة له في ارضه وذلك الشخص هو النبي موجود مثل هذا الشخص من
الامور الضرورية التي لا يتم نظام الوجود به وحاجة المكلفين اليه من الضروريات
التي لا يتصور الفساد بانها فتدبر ان النبوة صنعة عند العقل وقد
لكم ما جزم به جميع العقلا اذا لم يقبحها عقل الاطايفة البراهمة فانهم قالوا
لا وجه لحسنها ونبوا ذلك على العقل بقبح التكليف وانه لا وجه لحسنه وقد صفى
الكلام في الرد عليهم في اثبات حسن التكليف في باب العدل واما ما قالوه في النبوة
فقد احتجوا عليه بان النبي اما ان يأتي بما يوافق العقل او بما يخالفه وفي الاول
في العقل غنية عنه لمعرفته بما اتوا به قبل انبيائهم به فانبيائهم بما عرفوه من دونهم
يكون عبثا عن الفائدة وذلك قبيح وفي الثاني يرده العقل لان كل ما جاء على خلاف
مقتضى العقل يجب رده في الفايدة في النبوة على المعتقدين فلا وجه لحسنها اجاب
المحققون عن ذلك بانه يجوز ان يأتوا بما يوافق العقل ولا يستغني العقل عنهم فيه
بجواز ان يأتوا بتفصيل ما عرفه العقل اجمالا فتحصل الفايدة له بهم فلم يكن له غناة
عنهم ويجوز ان يأتوا بما يأتوا بما يخالفه ولا يجب رده لجواز تغلبه عن وجه المصلحة
المغفول عليها قبل مبانه عرفها واوجب قبولها وحصلت الفايدة له من مجيء الرسول
بها في الوجهين لا غناء العقل عن النبوة فالعقل وحده لا يدرك المصالح الجزئية ولا
الحكم الكائنة بحسب الاعمال التي ورد بها الشرع والشرع لا قوام له ولا ثبات بدون
العقل لان به مشروطا بعلمه والعالم ليس الا العقل فلا استغناء لاحدهما عن
الآخر فلا بد لهما من الشرع ولا بد للشرع من العقل فهما اخوان متلازمان متطابقان
على طول الازمان فلا يصح انفراد احدهما عن الآخر هذا مع ان اهل الحكمة واهل الكلام

قد بينوا وجه المصلحة في النبوة وما يشتمل عليه البعثة من المصالح التي لا يتم النظام الا
بها مذكورة في مطولات مصنفاتهم اذ لو لا خلاف الاطالة لذكرنا بنبذة منها ومن اراد
الوقوف عليها مفصلة فعليه بكتابنا المسمى بمجلى عين مرآة المنجلي فقد ذكرنا فيه
ما فيه كفاية في هذا المعنى في وجوب البنوة عقلاً وقد اتفق على ذلك العدلية
وخالف فيه الاشاعرة وقد عرفت فيما سبق من اصول الفريقين من الاشاعرة على
انكار الواجبات العقلية فان العدلية على ثباتها وقد ذكرنا محج الفريقين فيما سبق
فلا وجه لاعادته وجميع اهل الحكمة على موافقة العدلية على القول باثباتها وفي طريق
العقل العملي المقتضي لتلك المصلحة لنشأة الوجود الاجتماعي المدني واما الاستدلال
على وجوبها في الجملة فقد يكفي فيه للمتفطن بما اشرنا اليه من وجه الحاجة اليها فانه
تخف الاحتياج المكلفين الى البنوة وعدم غنائهم في وصولهم الى كمالاتهم عنها
بطريق الضرورة وجوبها في الحكمة الالهية للكنا مع ذلك نشير اليه الى زيف اهل الكلام
والحكمة على وجوبها زيادة في الايضاح واما المتكلمين فقالوا ان وجبت التكاليف
السمعية لكن المقدم حق فالثاني مثله اما حقيقة المقدم فلما تقدم من وجوب معرفة
الله تعالى وصفاته وافعاله ووجوب شكر المنعم عقلاً والقيام بخدمته وتعظيمه والتبرء
امام الخضوع والخشوع له وكل ذلك وجب بالدليل العقلي فثبت المقدم واما ثبوت التالي
على تقدير حقية المقدم فلان التكاليف السمعية الطاف في التكاليف العقلية وكل
ما كانت كذلك كانت واجبة اما المقدمة الاولى فلانا نعلم بالضرورة ان المواظبة
على اتيان العبادات الشرعية ووجوبه لاداءة ذكر المعبود المستلزم لدوام معرفته
والاهتمال بين يديه ولا نعني بالطف الا هذا القدر اما المقدمة الثانية فلما

تقدم

تقدم ان اللطف واجب اذا ثبت ذلك وكل ما وجبت التكاليف السمعية وجبت البنوة
لعدم امكان حصولها بدونها لما سبق تقريره واما اهل الحكمة فقالوا ان الانسان لما
كان مدنيا بالطبع لا يمكن ان يعيش الا باجتماع بين بني نوعه وحينئذ يلزم من ذلك
الاجتماع فساد نظام النوع واختلاله بسبب استيلاء الشهوة والغضب على كل واحد
ومحنته واحد لنفسه فتدعوه شهوته وغضبه الى تحصيل ما ربه وما يحتاج اليه على
وجه كان فيحصل بسبب ذلك التغالب والتجاذب المؤدي الى وقوع الشر والفساد
والعين الموجبة بخراب النوع وانضمى لاله وهلاكه بحصول القتل وانقطاع حصول
المعاش والمعاد وهذا مضار ما هو ضروري في اصطلاح النوع سببا لهلاكه فوجب
بطريق الحكمة النظرية اصطلاح ذلك الفساد بانزال قانون كلي وضوابط مشتملة
على مصالح كلية تجري بين النوع بحيث يرجع اليه عند الاختلاف ويتعاونون بحكمه
لكونه منزلا من القادر الحكيم وذلك هو المسمى بالشرع فلابد من شارع يحكم به بين النوع
الانساني ويجب ان يكون من بعض اشخاص النوع ليتم الانجذاب الشهي الموجب
للمناسبة بين المفيد والمستفيد ولابد ان يكون نسخه ذلك الشخص متميزا
من بين نوعه بخواص مستفادة منه ودلائل خارجية وكمالات عليه وبراهين
معجزة ليكون رئيسا مطلقا مطاعا متأيدا من الله تعالى بالوحي الالهي والمدد
السماوي الذي لا يحصل لاحد غيره ليتم له الرياسة والحكم ويذعن الكل له رهبة
ورغبة حتى به تنصلح النوع وينتظم احوال الاجتماع المدني الذي لا بد منه في بقاء
النوع فمن هذا علمنا احتياج النوع الانساني في بقائه واحوال معاشه الى
الانبياء كما هم محتاجين اليهم في احوال المعاش ايضا وذلك لان السعادة الاخروية

التي هي المطلوب الاقتضاء والغرض الداعي الي نزول الانسان وعروجه الي عالم الخلد
وتعلقه بالهيا كل انما يحصل بامرين احدهما العلم العقائد اليقينيه المتعلقه
بالمعارف الالهيه والقواعد العقليه ومقدمات ذلك وفروعه والثاني الاعمال
الصالحه الحاصله من العبادات الشرعية الماخوذة عن اوامر الله عز وجل ليكون
كيفياتها وكمياتها مستفادة من الوحي لا لهي لان العبادة لا تتم الا علي ذلك
النوع لان الاختراعات العقليه والاستنباطات الذكريه لا يكون كافيه في ذلك
من دون التاييد الالهي بطريق الوحي لجواز ان لا يكون كايفه بالمعبود من وجه لم
يطلع العقل عليه ولا وصل الفكر الي العلم بفساده وذلك لا يتم بدون الواسطة
بين الله تعالي وبين الخلق لما عرفت من وجوب المناسبة بين المفيد والمستفيد
المتعذر وجودها في الكل فلا بد من وجود شخص حصلت له المناسبة جامع للجهتين
ليوصل العبادات والاعمال الي الخلق ويقرر لهم كيفية الاعمال الصالحه وكمياتها
وشرائطها واوقاتها ويقوم عليهم بالزامهم بالمواظبة عليها ليحصل لهم الاقتدار
علي المعبود والتذكر لنعته واحسانه بتكررها في الاوقات ليكون وسيلة لهم
الي القرب والزلفي عند حالقهم ومعبودهم واما العلوم العقليه والمعارف الربانيه
فانها وان امكن للعقل الاستقلال بها لكن مع معارضة الشك والوهم وعروض
الخطاء والنسيان لا يتم له الاستقلال بدون المعارف والمعاضد فاحتاج
ايضا الي الشخص الذي لم تعرض له هذه الموانع ليقرر لهم الدلايل ويوضحها
ويرمي عنهم الشبهه ويرفعها ويعضد عقولهم المهتديه الي الصواب منها
ليصبروا علي النهج الحق والطريق الواضح الخالي عن التردد المقرون بالجزم
ليكونوا

ليكونوا جميعا علي الاستقامة ليسلكوا جميعا صراط الله الموصل اليه ليصيروا
جميعا عنده في مقعد صدق عند مليك مقتدر علي مراتبهم المتفاوته وقابلاتهم
المختلفه وكل ذلك لا يتم بدون الانبياء والرسل فكان وجودهم من الضروريات
الالهيه والواجبات الحكميه وذلك هو المطلوب الرابعة في جواز النسخ ووجه
انه لما كانت نبوة نبينا محمد صلي الله عليه واله وشريعته مسبوقتان بالنبوات
والشرايع المتقدمه عليها فكان ثبوت نبوته وشريعته موقوفان علي نسخ ما تقدمها
فاحتاج الي البحث عنه وهو يقع في بيان حقيقته اولا ثم بيان جواز عقلا ثم وقوعه شرعا اما الاول فقوله النسخ في اللغة جاء لمعنيين احدهما الابطال والازالة كما يقال نسخت الريح اثار القوم اي ازالتها وابطلتها ومنه قولهم نسخت الشمس الظل اي ازالته الثاني النقل والتحويل يقال نسخت الكتاب اي نقلت ما فيه الي كتاب آخر ومنه تناسخ الارواح وهو انتقالها من بدن الي بدن وتناسخ المواريث بانتقالها من وارث الي آخر واما في الاصطلاح فقد عرفه صحققي الاصوليين بانه رفع حكم شرعي بدليل شرعي متراخ عنه علي وجه لولاه لكان ثابتا فقوله رفع حكم كالجنس يشمل العقلي والشرعي وتقييده بالشرعي يخرج بذكر رفع حكم عقلي بمثله فانه لا يسمي نسخا وانما قال بدليل ولم يقل بحكم شرعي ليدخل فيه نسخ الشيء لا الي بدل فانه جايز كجواز نسخه الي بدل مساو واخف وانقل وقوله متراخ فيه فايدتان احدهما اخراج التخصيص متصله ومنفصله فانه رفع حكم شرعي بدليل شرعي لكنه غير متراخ بل جاز ان يكون متصلا به فان ذلك لا يسمي نسخا والثانية يخرج بذكل ليدا الذي هو رفع الحكم بنفس الوقت العلم به فان ذلك غير جايز في الحكمة

لكونه يستلزم اما الجهل واما الامر بما لا مصلحة فيه وكلاهما محالان في الحكيم
وقوله على وجه لولاه لكان ثابتا لم يخرج رفع الحكم لا لدليل المتراخي بل لكونه جاء على
وجه الاطلاق فيكتفي فيه بالمرة فاذا ارتفع بنفسه لعدم الاستمرار الامر به فارتفاعه
لا بالناسخ بل المنسوخ ما تعلق الامر به مستمرا حتى يكون لولا الدليل الشرعي الدال على
واما الثاني اعني جوازه عقلا فقد اتفق عليه اكثر العقلا الا طائفة اليهود فانهم منعوا
جوازه عقلا والدليل على ما قلناه ان الاوامر والنواهي انما وردت لمصالح المكلفين
وجاز تغييرها بتغيير الاوقات وتغاير الاشخاص فيصير ما هو في وقت وبالنسبة
الى شخص آخر مفسدة في وقت آخر واذا تغيرت المصلحة وجب ان يتغير الامر
المتعلق بها بحسب المصلحة المتجددة فيكون حال المكلفين بالنسبة الى المكلف
كنسبة المرضى للطبيب ان يعالج المرضى في وقت بما يراه من المصلحة في كيفية المعالجة
بالادوية جاز للمكلف ان يعالج المكلفين في كل وقت وبالنسبة الى كل شخص بما
يراه من المصلحة الصالحة في الشرايع والاحكام والاوامر والنواهي وهذا هو المراد لوقوع
لوقوع النسخ في الشرايع والاحكام من زمان آدم عليه السلام الى ان اقتضت المصلحة
في وصول النبوة الى الشريعة المحمدية التي اقتضت الحكمة مجيئها ناسخة لما تقدمها باقية
ببقاء التكليف واما الثالث اعني وقوعه شرعا واتفق عليه عامة المسلمين ومنعه
اليهود فثبت بالادلة القطعية والبراهين السمعية من ثبوت نبوة رسول الله
صلى الله عليه واله وصحة شريعته فلو لم يكن النسخ واقعا شرعا للزم التناقض بين ما
دل العقل عليه وبين ما ثبت من الشرايع السابقة فوجب رفع التناقض باعتقاد
وقوع النسخ في جميع الشرايع السابقة على هذه الشريعة ليتم الدليل على ثبوتها عقلا

واما

واما الدليل اليهود فقد احتجوا على منع وقوع النسخ بوجوه ثلثة الاول ان الامر
الثاني به السابقة ان كان مصلحة استحال الامر به الثاني انه ثبت حقيقة نبوة
موسى وصحة شريعته فهو اما ان يكون قد بين دوام شرعه او انقطاعه او لم يبين شيئا
ومن الاول يلزم بطلان النسخ ومن الثاني يلزم وجوب وجود نقله لكنه لم ينقل
ومن الثالث يلزم الاكتفاء في شرعه بالمرة الواحدة وذلك لم يقل به احد الثالث
انه قد ورد عن موسى عليه السلام انه قال تمسكوا بالسبت ابدا والتمسك به
على التابيد يقتضي وجوب دوام شرعه لعدم الفرق بين السبت وغيره من الاحكام
والجواب عن الاول انا نختار ان الامر الاول كان مصلحة لقولكم فيستحيل
نسخه قلنا لا نسلم ذلك فانه اول المسئلة فقد بينا جواز النسخ عقلا لجواز تغيير المصلحة
بتغيير الوقت وانما يستحيل نسخه لو كان ذلك على سبيل التابيد لكنا لا نقول بذلك
بل نوجب في النسخ المتراخي المستلزم لجواز تغير المصالح فتغيرا لامر بتغيرها وعن الاول
انه جاز ان يكون قد تبين انقطاع شرعه ولم تنقلوه لانقطاع اواتركم او نقلتموه و
وقوعه مكابره وجاز ان لا يكون قد تبين شيئا ولا يلزم الكتفي من شرعه بالمرة لان الامر
المطلق المقترن بالقرائن لا يرتفع بنفسه وانما كم تبين انكلا على ما بايدي من الدلايل
حصول الشرايع الواردة بعده فتركوا البيان للاستغناء عنه واما الثالث فلانه من الاحا
ديث المختلفة التي الاصل فيها فانه قد نسبت اختلافه الى الحبر الراوندي ولو سلم وقوعه
من الاخبار الاحاد التي لا يصح التمسك بها في الدلايل العقليه ودعوى تواتره لم
يثبت لانقطاع تواترهم في واقعة بحث تصرفات قليل اليهود الا من شذ منهم وهذا
توقوا في البلاد وما يدل على انقطاع تواترهم اختلافهم في التواتر فانها على ثلث نسخ

مختلفة بينهم ولو سلمنا تواترهم فانه لا يدل على المدعى لان التائيد لا يدل على الدوام
بل انما يدل على تطاول المدة وذلك لا ينافي النسخ ويدل على ذلك في تواترهم في الا
حكام مؤونة بالتائيد ثم نسخه منها قولهم فيها ان العبد يخدم سبع سنين
ثم يروض عليه العتق فان اباشيت اذنه واستخدم ابدا ثم جاء بعد ذلك فيها يستخدم
العبد سبع سنين ثم يعتق قال ره الاول في نبوة نبينا محمد صلى الله
عليه واله بن عبد الله بن عبد المطلب رسول الله لانه ظهر المعجز على يده كما تقدم
وانشقاق القمر ونبوع الماء بين اصابعه واشباع الخلق الكثير من الزاد القليل في
المصباني كفه وهي اكثر من ان تحصى الى آخره اقول لما اشرنا الى المقدمات
السالفة التي كانت تمهيدا لاثبات نبوة نبينا محمد صلى الله عليه واله وجب الان
الشروع في تقرير الاستدلال على ثبوت ورسالته بطريق البرهان القطعي الدال
الدال على انه نبيا حقا ورسولا صدقا وتقرير الاستدلال ان يقال نبينا محمد صلى الله
عليه واله حقا رسالته صدقا لانه ادعى النبوة وظهر المعجز على يده عقيب دعواه
وكل من ادعى النبوة وظهر المعجز على يده فهو صادق ينتج ان نبينا محمد صلى الله عليه
واله صادق في الرسالة وهو المطلوب وقد اشتمل صغرى هذا الدليل على دعويين
احدهما انه ادعى النبوة والثاني انه ظهر المعجز على يده عقيب دعواه وكبراه موجبة
كلية فنتيجته موجبة كلية فانها وان كانت شخصية باعتبار كون الصغرى كذلك
الا ان الشخصية عندهم تجري مجرى الكلية فلابد من هذا الاستدلال من تقرير
المقدمات الثلاث اما الاولى اعني قولنا انه ادعى النبوة فهي من المقدمات القريبة
لان دعواه النبوة من المعلوم بطريق التواتر الذي افاد العلم يقينا الا يشك

احد

النبوة فيكون صادقا والا
لزم المكلفين با
يقبح فيكون محالا ش

احد من الخلق من مجد رسالته او افترى بها انه ظهر على يده رجل فرشي هاشمي
سمه محمد بن عبد الله بن عبد المطلب وانه ادعى النبوة والرسالة من بين
رجال العرب وانه لم يدعها في زمانه غيره ونقل ذلك واشتهر فلم يجحده احد
واما الثانية اعني انه اظهر على يده المعجز عقيب دعواه فيحتاج بيانها الى امرين
احدهما بيان حقيقة المعجز وتعريفه بطريق الحد او الرسم والثاني في بيان وقوعه
على يده اما الاول فنقول ان المعجز في اللغة مشتق من العجز او من التعجيز
بمعنى انه يعجز غيره عن فعل مثله واما في الاصطلاح فوقوفه بانه الامر الخارق
للعادة المطابق للدعوى المقرون بالتحدي المتعذر على الخلق الاتيان بمثله
وانما قلنا هو الامر ولم نقل فعل ليشمل الاثبات والنفي فالاثبات كقلب العصا
حية والنفي كتعجيز القادر على جمل الكثير عن حمل اليسير وكتعجيز العرب عن معارضة
القرآن واعتبروا اخراق العادة ليخرج بذلك الامور العادية وهي جميع العلوم
الثابتة بطريق العادة فان الاحتجاج بها لا يسمى معجزا ولا يثبت بها حجة للكون
اجري العادات الواجبات الحكمية الوجوب دوامها واما خرقها فانه انما يجوز في
الاشتمال على المصالح الكلية فلهذا اعتبروا خرق العادة ليكون دالا على الصدق
واعلم ان خرق العادة في الشيء قد يكون باعتبار جنسه كقلب العصا حية وقد يكون
باعتبار شخص كقلع مدينة فانه وان كان القلع في جنسه ممكنا الا انه باعتبارها
دال لاشخص غيرهم يجوز مجرى الكلية فلابد من هذا الاستدلال من تقرير في
جنسه باعتبار العادات واما باعتبار مطابقة الدعوى فلانه لولا دلالة المعجز على
الصدق بل كان دلالة على كذب المدعي او في بناء على جواز وقوع خرق العادة على

عكس دعوي الكذاب بمعارضته من اهل الدعاوي الكاذبة فان نقل
في بير قليلة الماء فغار ماؤها بالكلية ودعوي لامور يدعيه العميا
فعميت الصحابة فهذا فيه خرق العادة علي عكس دعوي المدعي وقد وقع الخلاف
علي جواز وقوعه في الحكمة فذهب جماعة من المعتزلة الي منع وقوعه في الحكمة لان
اذا كان المقصود منه تكذيب المدعي لم يحتج في ذلك الي خرق هذه العادة المستمرة بل
يكفي في تكذيبه عدم ظهور شيء علي يديه وقال جماعة بجوازه فانه اظهر في التكذيب لجواز
ان يدعي الناس الي وقت آخر فلم يضبط الحاضرون الي تكذيبه فاما اذا كذب بنقيض
مراده اضطر الحاضرون الي تكذيبه قطعا فكان خرق العادة علي هذا جائزا علي القاعدة من
اشتمال علي مصلحة كلية وهي اظهار تكذيب هذا المدعي ليأمن الناس من الافتتان
بمتابعته فلهذا اعتبروا في المعجز كونه مطابقا لدعوي المدعي ليتحقق له الصدق و
تطمئن القلوب للانقياد الي تصديقه وقوله المقرون بالتحدي ليخرج بذلك
الكرامات والارهاصات ويعني بها الامور الخارقة للعادة الواقعة علي يدمن
اراد الله اظهار كرامته وظهور فضله ويصح ظهورها علي يد الاولياء من اهل
خاصته علي ما اختاره المحققون من المتكلمين والحكماء ومن منع جواز اظهار
الكرامات علي يدي الاولياء كذبه العقل والنقل وكيف يتأكد ذلك وقد قال الله تعالي
في حق مريم انا لك هذا قالت هو من عند الله وقوله وهزي اليك بجذع النخلة
تساقط عليك رطبا جنيا واما ان ذلك في السنة المتواترة كثير واما الارهاصات
فهو الامر الخارق للعادة الظاهر للاسدان بقرب ظهور نبي او ولي والمصلحة
فيه استعداد الخلق وتهيئهم للتشبه عن سيئة الغفلة كما في قصة الفيل

الفيل الواقع في مولد النبي صلي الله عليه وآله كانشقاق ايوان كسري وغور بحيرة
فارس وخمود النيران بها واما مثال ذلك فان هذه وامثالها لا يطلق عليها
اسم المعجز والتحدي في اللغة المهارة يقال تحدي فلان اي ماراه واما في الا
صطلاح يقول النبي لامته لعلامة اتيانه المعجز الظاهر علي يده من لم يصدقني في دعوي
النبوة والرسالة فليأتي بمثل فعلي المقوم المحجة عليهم فانهم اذا عجزوا عن الاتيان
بمثله علموا انه ظاهر علي يده ليس من فعل القوي البشرية لانه لو كان كذلك لامكن
حصوله منهم لمساواته لهم في كونه بشرا فعجزهم عن المقاومة بالاتيان بالمثل
يضطرهم الي تصديقه لما حصل في عقولهم من العلم بكون ذلك الظاهر علي يده فعل
الله فجعله علي يده لغرض تصديقه ومن صدقه الله يجب تصديقه وهذه مقدمات
ضرورية مركوزة في جبلة الخلق ومن هذا يعلم فائدة ظهور المعجز والحكمة
فيه وانحصار طريق العلم بالنبوة وصدق مدعيها في ظهوره لعدم طريق
آخر غيره فكان من جملة شرائط النبوة ومؤسساتها وقولهم المتعذر علي
الخلق الاتيان بمثله هو نتيجة جملة التحدي وفائدته فانه بالتحدي يظهر
موفة تعذر فعله عليهم وهذا القيد يخرج ما فعله السحرة والكهنة واهل الشعبذ
واضرابهم من بعض الافعال الغريبة الذي يظهر فيها خرق العوائد المألوفة
المذكورة في طباع عوام الخلق وممن ليس لهم ممارسة العلوم فان افعال
هؤلاء وان شابهة المعجز بالنسبة الي اذهان عوام الخلق الا انها تتميز
عنها بوجوب تعذر فعل المعجز علي جملة الخلق بخلاف الامور المذكورة فانها
لا تتعذر علي جملة الخلق لوجود هذه العلوم بجميع من يمارسها ومن له وقوف علي

غوامضها فيما يتعلق ذلك الفعل او بما هو اغرب من فعله واعجب وبذلك يندفع
دعوى المثبتين بالسمع ولهذا قالوا الفقهاء يجب تعليم السحر على الكفاية
لدفع المتبين بالسحر فان ذلك مصلحة عامة كما وجب دفع الشبهة على الكفاية
حراسة للدين على شبهة المبطلين له والمتحلين فيه فبهذا يعرف الفرق بين
المعجز وذلك لعلوم الغريبة فان المعجز يتعذر فعله على جميع الخلق ولا كذلك ما يحصل من
هذه العلوم واما الثاني اعني وقوع المعجز على يد نبينا محمد صلى الله عليه واله وظهوره على
يده عقيب دعواه فذلك من الامور المعلومة بطريق التواتر المفيد للعلم اليقيني فان
جميع المسلمين على كثرتهم واختلافهم في المواطن والاماكن وكثرة انتشارهم في
مجمعون على النقل المعجزات الكثيرة حتى انهم ضبطوا ما ينيف على الالف وهي وان لم
يكن احادها متواترة لكنها متواترة المعنى المقصود منها واحد وهو انه قد ظهر على
يده المعجز المتحقق فيه شرايط الاعجاز الدالة على صدقه في دعواه والتواتر المعنوي
اقوى من التواتر اللفظي فان قلت ان هذا التواتر لو كان حاصلا لوجب عموم تحصيل
العلم في جميع دعوته وليس الامر كذلك بل التواتر مختص بالمسلمين لان الكفار
ينكرون ذلك ولم يحصل عندهم التواتر واذا كان التواتر من الامور
الضرورية وجب اشتراك العقلاء فيها لان العلوم الضرورية لا تختص
حد قلت من شرط افادة التواتر للعلم ان لا يسبق بشبهة الى سامع النقل
مبثة لنقيض ما افاد النقل فان حصول هذه الشبهة وسبقها الى
اذن السامع تمنع من قبول السماع ذلك النقل واعتقاد صحته لسبق
لشبهة المانعة لان الحق والباطل لا يجتمعان في محل واحد وهذا هو

المانع

المانع من حصول التواتر وافادته العلم لخصوم المسلمين وصلة دعوى
الامامة تواتر النص على امامة علي ابن ابي طالب بعد النبي صلى الله
عليه واله بلا فصل مع مخالفته هل السنة لذلك وانكار وقوع ذلك
لنص مع كونه عند خصومهم من العلوم الضرورية فلم يشتركوا المؤمنان
فيه لسبق الشبهة الى افهامهم اهل السنة الدالة على بطلان امامة
ابي بكر فلم تقبل اذهانهم سماع ذلك النص ولا حصل لهم منه غلبة تبلغ
التواتر لمنع الشبهة السابقة من افادته العلم لهم في الحكاية والاصوليين وقد
اشار المصنف ذكر معجزات نظم القرآن على النبي صلى الله عليه واله الذي نحن بصدد
اثبات الدلالة على نبوته فذكر منها جملة سيورده ليستدل بها على الباقي فانه
قد يستدل بالقليل على الكثير فمن ما ذكره القرآن العزيز فانه لا ريب في ان
الكتاب الذي جاء به النبي صلى الله عليه واله لانه بالضرورة لم يعلم من غيره
تفاق الكل وانما علم منه صلى الله عليه واله فهو معجز قطعا لان حد المعجز المشار
اليه فيما سبق متحقق فيه فانه لا ريب في انه لم يات في كلام العرب ما يحاكيه
او يماثله او يقرب منه او يقاربه في المعنى والاسلوب والتركيب والفصاحة
والبلاغة لكونه على فن غريب من فنون كلام العرب لم يعهد احد منهم اتيانه
في شيء من كلامه فاشابه الفن الذي يشتمل عليه هذا الكتاب ولو وجد
في اساليب الكلام العرب على اختلافها وتنوعها ما يكون مقاربا لاسلوبه
واما كله لوجوه من الوجوه واذا كان كذلك علم انه خارق العادات
العرب في كلامهم وانه قد امتاز بحالة غريبة لم منهم ولا كونه من جنس كلامهم

وجه اعجاز القرآن

في موده الله وتركيبه واما كونه مطابقا للدعوي فلاشتماله علي تصديق
من اتا به وتوصيف اوصافه ومحامده والثناء عليه والمدح له بصفات ا
لتعظيم والتبجيل وكل ذلك دال علي انه دال مطابق لدعوه مصدقا له فيما تحمله
وعزاه الي الله عز وجل من انه رسول من عنده الي من خاطبهم بالخطابات
المذكوره فيه مع ان الخطاب المذكور فيه عام بجملة الخلق العربي منهم والعجمي
والاسود منهم والابيض واما اشتماله علي التحدي فذلك ظاهر فيه فانه
تحدي فيه العرب العربا وطلب منهم الاتيان بمثله ثم تنزل عشر سور منه
ثم سوره واحده منه فعجزوا عن ذلك بيانه انه لما اتي بهذا الكتاب بجزالة
بين ما بعثه والاقرار بنبوته ورسالته اومعارضته بمثل شي بمثل شي منه
اومعارضته فاختاروا المحاربه ولم ينقادوا للتصديق والنجاء الي الحرب وا
لسفك الذي يحصل به ذهاب الانفس وذهب الاموال وسبي الذراري
والنساء وتركوا المعارضه وفي ذلك ادله واضحه وايه بينه علي عجزهم عنها اذ ا
لعاقل لا يختار الاصعب علي الاسهل الا لعجزه عنه فعدولهم عن المعارضه الي
المحاربه دليل علي عجزهم عنها هذا مع انهم كانوا من اهل الفصاحه والبلاغه
والاشعار والخطب والمحاورات والاجوبه متمكنين من مفردات الا
لفاظ وتركيبها وفي ذلك دلاله علي اشتمال هذا الكتاب علي تمام الاعجا ز
وكونه في اعلاد رجاته ومنه يعرف اشتمال القرآن علي العدد الرابع (اعني كونه
متعذرا علي جميع الخلق الاتيان بمثله فقد تم حدود المعجز فيه وكان معجزا
وصدر الكلام بذكره لكونه المعجز الباقي علي مر الدهور والاعوام غير من
المعجزات

المعجزات المذكوره فكان وجودها مختصا بوقت ظهورها فلم تبق علي طول
الازمان بخلاف هذا الكتاب العزيز فان المعجز الباقي والاية القاهره
والحجة الواضحه القائم بجميع مهام الخلق وجملة ما يحتاجون اليه في
امور دنياهم ودينهم ومعاشهم ومعادهم وجميع الوقايع التي تعرض
لهم من زمان دعوته عليه السلام الي آخر زمان التكليف لا يخلق بكثرة الرد
اليه ولا يزاد بتردد الا اجمالا وتيها حلاوة وطراوة وهذا وجه اعجاز ذاتي
فيه فان ما عداه من الكلام لا يكون بهذه المزيه بل يخلق بالتردد اليه وفي
ادني وقت واما انشقاق القمر فانه من المنقول بالتواتر بين الامه بحيث
لم ينكره احد منهم وسببه ان قريشا طلبوا من معجزاته صلي الله عليه وآله ما يعجز
عقولهم نسبوها الي السحر قالوا ان محمدا عالم بالسحر فانشقت كلهم علي ان
الامور السماويه لا يوثر فيها السحر فطلبوا عليه اية منها ليظهر لهم عجزه وا
نقطاعه فاقترحوا عليه انشقاق القمر فغاب في جيبه وخرج كل نصف من
كم من اكمامه كما اقترحوه ثم اعرض النصفان الي السماء فصارا قمرا كما كان واعين
الكل منهم شاهده معجزين متحقق فيه مرابط المعجز واما نبوع الماء من بين
اصابعه فمن الروايات المشهوره والاخبار المرويه في كتب السير نقلها ثقات
العلماء من اهل الاسلام وذلك انه صلي الله عليه وآله كان في بعض غزواته فعز
عليهم الماء فشكا اليه اصحابه العطش فطلب شيا منه فاتا بقدر ما ملا
كفيه فنبع الماء من اصابعه عيونا متفجره حتي ملا وا منها العطشوت وا
لقصاع والزب وروي العسكر بجملته ورويت دوابهم وهذا معجز لم يلحقه

مثله بالاعجاز فان ظهور المآء قد وقع لكثير من الانبيآء الا انه انما كان من حجر
او ارض وذلك من المألوفات الطبيعيه واما ظهوره من بين الاصابع الذي
هو لحم ودم وعصب وعظام فمن اغرب الغرايب واعجب العجايب التي لم يجيء
غيره فيها فكانت في خواصه وفي ما تفرد به دون سايرالانبيآء واما اشباع
الخلق الكثير من الزاد اليسير فقد نقلوا هذا السير انه لما نزل قوله تعالى
وانذر عشيرتك الاقربين قال النبي صلى الله عليه واله لعلي ابن ابي طا
لب عليه السلام اجمع لي بني عبد المطلب وكانوا يومئذ اربعين نفسا
فقدم لهم فخذ شاة وقعب من لبن فاكلوا اللحم حتى شبعوا وشربوا
من اللبن حتى رووا فلما ان اراد النبي صلى الله عليه واله ان يكلمهم سبقه
بحركم في طعامه فتفرقوا في ذلك اليوم وجآئهم بما اتى في اليوم الاول فلما
فرغوا عاد ابولهب الى كلامه فتفرقوا عنهم في اليوم الثالث وعمل كالاول
فلما فرغوا سبق النبي صلى الله عليه واله ابا لهب بالكلام وقال يا بني عبد
المطلب ان الله قد بعثني الى الخلق كافة والي كم خاصة فقال لكم في كلمتين خفيفتين
تسعدون بهما في الدنيا والاخرة تملكون بهما العرب خفيفتين في اللسان
ثقيلتين في الميزان هما شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله
فكنوا ولم يجبه احد منهم بشيء فقال ايكم يصدقني ويوازرني ويقوم
بنصري واجعلة الخليفة من بعدي فسكتوا باجمعهم فقال علي ابن ابي طالب
فقمت وكنت يومئذ اصغر القوم بسنا واحمشهم ساقا وارمصهم عينا
فقلت انا يا رسول الله اصدقك واوازرك وانصرك فاشار اليه ان اجلس فجلس

فجلس واعاد النبي صلى الله عليه واله مرتا ثانيه فسكتوا فقام علي فعاد الي ما
قال اولا فقال النبي اجلس ثم عاد الكلام ثالثه فسكتوا واجابه علي بمثل
جوابه في الاولين فقال له رسول الله صلى الله عليه واله نعم انت وزيري
وناصري ومعيني وخير من اخلفه نرا بعد حجة القوم وكان ذلك اول نفس
وقع منه لعلي ابن ابي طالب عليه السلام قال الراوي وقام وهم يتضاحكون
ويقولون اسمعلابيك واطع فانه قد امر عليك واما تشبيع الحصاة في كفه
فذكر في الاحاديث المروية عن اهل السيرة انه صلى الله عليه واله كان
اذا قبض الحصاة في كفه يسبح ويحمد ويهلل ويكبر وصار في يده كالعجين وذلك من
المعجزات الظاهرة فكان ياخذ الحصاة يطبع بها بخاتمه يبقى اثر فيها وكان بحبة
الوالية حصاة اتت فيها اليه فطبع فيها بخاتمه وقال لاصحابه من جلس في
مجلسي هذا وطبع هذه الطبعة فهو صادق قال الراوي فجاءت بها بعد وفات
النبي الي ابي بكر فسالته ان يطبع في الحصاة بخاتمه فقال لها يا صاحبه
انا لا ادعي النبوة وهذا من خواص الانبيا فقالت فجيت بها الي علي ابن ابي
طالب فطبع فيها بخاتمه في موضعين فقال لصاحبه وجيت بها الي الحسن فطبع
بها بخاتمه قالت وجيت بها الي الحسين فجعل خاتمه يحبب خاتم اخيه قال
وجيت بها الي علي بن الحسين وكنت اعد من المعمرين وعشرين سنة وكان
عليه السلام يصلي فسبح الحصاة في يده الي فرد الله علي شبابي فلما انفتل
من صلوته قال لي يا صاحبه هاتي الحصاة فنا ولتها له فطبع فيها بخاتمه قالت
وجيت فيها الي الباقر عليه السلام والصادق والكاظم والرضي وتوفيت في زمانه الي

عن المعجزات ولولا خوف الاطالة لاشرنا الى جملة منها واما الكلام في القسم
وهي المقدمة الثالثة من مقدمات الدليل اعني قولنا كل مدعي النبوة وظهر
المعجز على يده فهو نبي حقا ورسول صدقا فالاستدلال على ان شبوتها بطريقين
احدهما طريق المعتزلة وهو ان المعجز لما ثبت انه يجب ان يتعذر على
جميع الخلق الاتيان بمثله وجب ان يكون من فعل الله عز وجل فعله
لغرض تصديق النبي في دعواه ومن صدقه الله تعالى فهو صادق لاستحالة
ان يصدق الله تعالى الكذب لما ثبت ان تصديق الكاذب قبيح عقلا وان
القبيح مستحيل على الله عقلا فاقتضت المعجزة بكونه صادقا وهو المطلوب
والثاني طريق الاشاعرة وهو ان المعجز لما كان من فعل الله وكان خارقا للعادة
وتعريفها انها يكون لامر مجدد كان الله تعالى اجرى عاديته بخلق المسببات
عقيب اسبابها فقالوا انه ادعى شخص كوزير السلطان مثلا ان جعله
السلطان حاكما ومشرفا في الرعية والبلاد وادعى ذلك لنفسه فطلب منه
الناس ما يدل على صدقه فطلب من الملك ان يغير من عادته شيئا كان
ينزل من على سريره بشهر الخلق ولم يكن ذلك من عادته او يضع التاج
على راسه وامثال ذلك مما لم يجر عادته به فخالف عادته عقيب طلب
ذلك الشخص ويكون ذلك منه فانه يجب بطريق العوايد ان يضطر الحاكم
الى تصديق ذلك الشخص فالكلام كذلك من غير فرق **قال الثاني**
في وجوب عصمته العصمة لطف يفعله الله بالمكلف بحيث لا يكون له
داع الى ترك الطاعة وارتكاب المعصية مع قدرته على ذلك لانه لو لا
ذلك

ذلك لم يحصل الوثوق بقوله فتنتفي فايدة البعثة وهو محال **اقول**
لما فرغ من الاستدلال على نبوة نبينا محمد صلى الله عليه واله شرع في ذكر
الصفات التي يجب ان يكون عليه السلام موصوفا بها بل ويجب اتصاف جميع
الانبياء والرسل بها فمنها العصمة وهي في اللغة بمعنى المنع قال الله تعالى
ساوي الى جبل يعصمني من الماء اي يمنعني ومثله قول الشاعر
ويوم كيوم البعث ما فيه حاكم ولا عاصم الا قناة ودروع اي لا مانع
فيه الا القناة والدروع واما في الاصطلاح فقد عرفها المتكلمون بما
عرفها به اهل الكلام وقالوا انها لطف يفعله الله بالمكلف بحيث لا يكون
له داع الى ترك الطاعة وارتكاب المعصية مع قدرته عليهما وبيان ذلك
انهم قالوا ان المعصوم يشارك غيره في الالطاف المؤدية لسائر المكلفين
لكونه من جملتهم فالالطاف الواجبة لهم الى فعل ما كلفوا به الانبياء
يشاركونهم فيها لكونهم من جملة المكلفين ثم يختصون دون سائرهم
بلطف زايد اوجبه الله لهم زيادة وصفهم بالنبوة والرسالة فما
لهم لما وجب اتصافهم بهما وجب اختصاصهم بما فيه مزيد يتميزون
بها عن غيرهم اياهم وذلك اللطف الزايد هي العصمة فهي لطف وذكر اللطف كالجنس يشمل سائر الالطاف وغيرهم بفعل يفعله الله بهم فيه
دلالة على ان هذا اللطف المسمى بالعصمة هو امر كسبي حصل من كسب
المتصف به بواسطة رياضة او مجاهدة او تهذيب اخلاق بل
بل هو موهبة من الله منحه منه من خصهم به بواسطة رياضة من

خصهم به بمحض العنايه وطريق المجوسيه لا يكسب لهم فيه ولا يتعلق وقوعهم
بحيث لا يكون له داع الى ترك الطاعه وارتكاب المعصيه كالفضل
يتميز به هذا اللطف عن سائر الالطاف الحاصله لغيرهم لا توجب
منهم عن ترك الطاعات وفعل المعاصي كما يوجب هذا اللطف للانبياء
والرسل اذ لو لم يكن هذا اللطف موجبا لهم ذلك لما كان به مزيه يعتد
على غيرهم ثم ذلك المنع لا يبلغ حد الالجاء والاجبار الرافع للقدره والا
اختيار كما هو مذهب المصوبه والمتابعوه من المعتزله فان هذا اللطف لم
يبلغ في المنع الى حد يمنع القدره والاختيار عنهم لتم ارتفاع تكليفهم
لما عرفت ان التكليف منوط بالاختيار بحيث يكون المكلف متمكنا من
الفعل والترك معه وحينئذ يرد السوال بانه اذا بقي الاختيار الذي
معناه التمكن من فعل المعصيه وترك الطاعه لم يحصل معنى المنع فما لكن
هذا اللطف مانعا لهم كما في سائر المكلفين فيكون من جمله الالطاف المقربه
فاي مزيه في هذا اللطف حصلت للانبياء على غيرهم اجيب بانا نمنع
المذكور وان كان لم يبلغ حد الالجاء لا يخرجه بذلك عن كونه مانعا ولا
يحصل بذلك المساواه بين الانبياء وسائر المكلفين لان الالطاف
المقربه للمكلفين لا تمنع في حقهم القدره والارادة واما هذا اللطف
المختص بالانبياء المسمى بالعصمه فانه انما يمنع الداعيه دون القدره
فيبقى معها اختيار المنسوب الى القدره ويرتفع الوقوع المشروط با
نضمام الداعيه الى القدره فالمعصوم قادر على ترك الطاعه وفعل

المعصيه

المعصيه الذي هي معنى الامكان الذاتي وممتنع منه وقوعها لانه لا داع
له اليهما فباعتبار الامكان يتحقق القدره التي هي مناط التكليف
لتستلزم المدح والذم والثواب والعقاب وعدم باعتبار الداعي وعدم
وجودها ممتنع وقوعها منه امتناعا غيريا والامتناع بجامع الامكان
الذاتي ولا ينافيه وهذا التوفيق حسن لكنه انما يتم على القول بمغايره القدره
والارادة وان الداعيه التي هي عين الارادة ليست جزء من مفهوم القدره
ولا داخله في مفهومها بناء على ان القدره هي الصفه التي بها يمكن الفاعل من
الفعل عند انضمام شرائط التاثير اليها فانه على هذا المذهب يتحقق الفرق
بين مفهوم القدره ومفهوم الداعيه بحصول المغايره بينهما وتم وجود احد
هما بدون الاخر واما من يقول ان الداعيه جزء من مفهوم القدره وبقي القدره
بالفي الصفه المستجمعه لجميع شرائط التاثير فلا يتم الفرق بين القدره والداعيه
ولا يحصل المغايره بينهما فلا يصح المنع في هذه المسئله من باب مفهوم القادر
فليطلب من هناك هذا كله بناء على مذهب المعتزله القايلين باختيار العبد
وان افعاله بمباشرته مستنده الى قدرته وارادته واما على مذهب الاشاعره
القايلين بانه لا موثر في الوجود الا الله وان العبد مجبور على افعاله فلا يحتاج
الى العصمه الى العبد الاخر وقد صرح بذلك شيخهم ابو الحسن الاشعري فقال
ان المعصوم لا يمكنه الاتيان بفعل المعاصي ولا ترك الطاعات بناء على ما
اختاره من نفي اسناد افعال العباد اليهم هذا تقرير ما ذكره الفريقان في
معنى العصمه واما اهل الملة فقالوا ان العصمه هي العدالة المطلقه وتقريرهم

قالوا لما اقتضت العناية الالهية وجود الاشخاص الكاملة الذين حق
لهم السفارة والوساطة بجميعهم بين صفتي التجرد والتعلق وكان
وجودهم من الضروريات التي لا يتم النظام الا به وجب ان يكون محلهم جميع
الكمالات النفسانية والبدنية والخلقية والخلقية وكان ذلك محيطا
بجميع الصفات الكمالية والاخلاق المرضية فوجب ان يكونوا اهل العدالة
المطلقة التي يلزم معها حفظ النسب الواجب مراعاتها في الكل ليقوم بذلك
العدل في عالم الكون والفساد كما هو قايم في العالم العلوي وحيث كانت
جميع هذه الكمالات بانواطها في جبلتها بسبب عموم دايرتها الواجب
احاطتها لما هو مقتضى الاستوي بين كل صفتين وكانت العصمة هي
العدالة المطلقة فبينهما ارتباط لا ينفك احدهما عن الاخرى فلا بد منهما في
الشخص الكامل والا لم يكن كاملا وكماله ضروري للكون الظهر التام للكمال
الالهي لانه خليفته والخليفة يجب ان يكون مناسبا للمتخلف والا لم يكن
خليفة عنه هف ولما كان الكمال الالهي غير متناه وجب ان يكون الخليفة
الكمال اللايق به بحسب ما يقتضيه قابليته واستعداده ولهذا قالوا ان
متعلق هذا الصفة مجردة واستعدادها الشخص لقبول فيض الكمال
عليه حتى يكون مستحقا لاداء الكمال وتبليغه الى اهل النقص عنه ليفيض
واحد منهم ما يقبله بحسب استعداده وليس متعلقها الاداء والتبليغ كما
هو مذهب اهل الكلام فان ذلك كلام من لا يتحقق له ولا موهوبة له باحوال
الولاية التي هي مبدا النبوة والرسالة التي هي مستلزمة الاداء والتبليغ فا
لعصمة

فالعصمة يجب تسبقها عليهما وطما لوجوب تقدم الاستعداد المستلزم
لفيض موهبة الولاية التي هي موهبة الرب الى الله المستلزم الافاضة
والاستفادة منه ومن متقربي حضرته بمحض عنايته وموهبته محبوبية
الموجب ذلك لاصطفايهم واختيارهم على جملة الخلق فوجب ان يكونوا
موصوفين بالاخلاق الالهية متخلقين بالكمالات الربانية قايمين
في مقام في محض العبودية ليكون عبوديتهم مظهر لسان الربوبية
فهم اهل الموافقة له في الاقوال والافعال والصفات والاخلاق والـ
كمالات فلا يحبون الا ما يحب ولا يكرهون الا ما يكره وهذا هو معنى
المطلقة المسماة بلسان الشرع العصمة فوجودها في الانبياء والاولياء
من الضروريات وهذا هو محض التحقيق الذي عليه مدار العصمة وما
وقع فيها من الاختلاف من اهل الكلام فافهم واختلفوا في كيفية اتصاف
الانبياء بها فقال جمهورهم انه لا يجب اتصافهم بها الا بعد البعثة
والرسالة واما قبلها فلا يجب اتصافهم بها بل جوزوا عليهم وقوع
جميع الذنوب والمعاصي قال جماعة منهم يجوز بعثة من كان كافرا قبل
بعثته من الكفر بناء منهم على ان متعلق العصمة انما هي الاداء والـ
تبليغ لان المقصود منه انما هو ذلك فوجب ان تكون العصمة في وقت
حصولهم اختلفوا في معنى العصمة التي شرطوها في الاداء والتبليغ فقال
بعضهم ان الواجب عصمته من الكذب فيما يودي عن الله تعالى دون ما
عداه وجوز بعضهم عليه الخطاء والنسيان دون العمد وخص بعضهم البعد

بالصغاير دون الكباير وقال آخرون بجواز ان الخطاء في التاويل
كما وقع لادم من الخطاء في تاويل النهي عن الاكل من الشجرة
الوارده في النوع بجعله في الشخص فخص النهي بشخص دون
من الاشخاص وقال آخرون بجواز تعمدا لكباير اذا لم يتعلق
بالاداء والتبليغ والاتفاق من الكل على جواز السهو عليهم في العبادة
وفي جميع الافعال الطبيعيه المتعلقه باحوال المعاش وكل هذا
الذاهب خارجة عن سنن الطريق بل الحق ما قاله اهل الحكمة
مما اشاروا اليه من متعلق العصمة انما هو الاستعداد الموجب لها
التي هي العدالة المطلقه الموجبه للمتصف بها الكمال المطلق الذي
هو به يكون قريبا من الحق بالقرب المعنوي الموجب للتخلق بالا
خلاق والصفات والافعال التي بها صار قولهم قوله وفعلهم فعله
وارادتهم ارادته وكراهتهم كراهته ونهيهم نهيه وامرهم امره
لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يومرون فكيف يسبب
لفتهم له في شيء وهو الله تعالى يقول في الحديث القدسي لا يزال العبد
يتقرب الي بالنوافل حتى احبه فاذا احببته كنت سمعه الذي يسمع به
وبصره الذي يبصر به ويده التي يبطش بها ورجله التي يمشي بها
ولسانه الذي ينطق به ومن كان مع في هذه المرتبه كيف يصح
شيء من القبايح اليه ومنه قوله تعالى وما رميت اذ رميت ولكن الله
رمى فهذا هو تحقيق مذهبنا لا ما عيه فان ذهبوا الى ان الانبيآ

يجب

يجب عصمتهم عن كل ذنب صغير وكبير وعن السهو والخطا والغلط في التاويل
وغيره عن السهو في العباده وغيرها من الاقوال والافعال المتعلقه بالامور الا
خرويه والدنيويه والمعاشيه وغيرها من اول اعمارهم الى اخرها وقالوا ان
الانبيآء والرسل يجب ان يكونوا معصومين في اربعة اشيآء في قولهم فلا
يقولون ما ليس بحق ولا يقع منهم في فعل يخالف مقتضى العقل ولا الشرع
وفي تركهم فلا قالوا حقا وفي تقريراتهم فلا يقر بعضهم بعضا وهم كذلك
عنه وبالجمله فعصمتهم ثابتة في جميع احوالهم من اول اعمارهم الى اخرها
ولهم على كل دلايل عقليه ونقليه مذكوره في مصنفاتهم من اراد ها
فيطالعها من كتبهم واما المصنف فادعى هنا وجوب عصمة النبي على الاجمال
واستدل عليه بدليل تقريره انه لو لم يكن النبي صلى الله عليه واله معصوما
لم يحصل الوثوق بقوله في ما يبلغ به عن الله عز وجل لان غير المعصوم
لا يامن منه وقوع الخطا والغلط والكذب وذلك يستلزم عدم الوثوق
بجميع اخباراته ليجوز اشتمالها على ما ذكرناه في تنتفي فايده بعثته اذا الفائدة
المقصوده منها ليس الا اخذ التكليف عنه بالوسايط بينه وبين
والمكلف فاذا لم يتيقن السامع ما يخبر به عن المكلف يجوز وقوع الخطا
فيه والكذب والسهو لم يحصل طمانينة في ذلك الذي اخبر به وهو عين ما
جآء به عن الحق فلا يتبعه المكلف ولا ياخذ به لجواز انه غير المكلف به فلم
يحصل المقصود الذي جآء به الله لان المهم انما هو اخذ معنه وقوله
اخباره وذلك غير حاصل فلم يتم الغرض وذلك قبح على الحكيم لما يلزم

من المناقضة التي هي عين السفه والعبث تعالى الله عنهما وهذا الحق
لازم على تقدير عدم العصمة فوجب تحققها وهو المطلوب وبهذا الدليل انما
على وجوب عصمة وقت الاداء والتبليغ وما يؤديه ويبلغه ولا دلالة فيه
على وجود عصمة وغير ذلك وانما اقتصر على ذكره هنا لكونه موضع الوفاق
فان مخالفيه موافقون على ثبوت العصمة في الاداء والتبليغ وما
يتعلق بهما فيما استدل به تام بالنسبة الى هذا المدعى واما الاستدلال
على دعوى الامامية اعني اثبات العصمة على الاطلاق فاشار اليه المصنف
في البحث الاتي وسيأتي تقريره انشاء الله تعالى قال الثالث
انه معصوم من اول عمره الى اخره لعدم انقياد القلوب الى طاعة من عهد
منه في سالف عمره انواع المعاصي والكبايروما ينفر النفس عنه اقول
اشار المصنف في هذا البحث الى تحقيق ما هو مذهب الامامية في العصمة السابق
ذكره فيما مضى من البحث الذي قبل هذا فانهم ذهبوا الى ان الانبياء
والاولياء يجب لهم العصمة من اول اعمارهم بل حين ولادتهم عن كل ذنب
صغير او كبير سهوا او عمدا غلطا وخطاء فيما يتعلق بالاداء والتبليغ وغيرها
من افعالهم الطبيعية وغيرها الدينية والدنيوية وقد تقدم وابعد المذهب
دون باقي فرق المسلمين ولم يوافقهم عليه احد من اهل الحكمة القائلين
بوجوب ثبوت العدالة المطلقة لجميع اهل الولاية من الانبياء والرسل
واوليائهم وما نبعوهم على قدم المحبة ونور اليقين والامامية احتجوا
على مجمع عقليه وتقليه مذكوره في مصنفاتهم وقالوا ان البرهان المفيد

ناطق

ناطق بذلك صريح في قوله عز من قايل في قصة يحيى خذ الكتاب بقوة وآتيناه
الحكم صبيا واراد النبوة المقتضية للولاية والخلافة عن الله في خلقه فوجب
ان يكون حاكما ونبيا في حال صباوته وكلما كان النبوة موجودة كانت تامة
لها لان النبوة والحكم والولاية توجب الاداء والتبليغ وهو موجب العصمة
باجماع الكل وكذلك ما ذكره تعالى وقصه في مولد عيسى وكلامه في المهد لما
جاءت تحمله الى قومها كما حكاه في قوله تعالى فاتت به قومها تحمله قالوا
يا مريم انا لك هذا تعجبا منه كيف وقعه الولاية من مبادي عدم الزوج فنسبوها
وتهموها بما لا يجوز على مثلها فاشارة كما حكاه تعالى فاشارت اليه اي امر
تهمز نسبوا له كما حكاه تعالى فقالوا كيف نكلم من كان في المهد صبيا فاجابهم
المولود الذي في مهده الذي حكاه عنه قال اني عبد الله اتاني الكتاب و
جعلني نبيا وجعلني مباركا اينما كنت واوصاني بالصلوة والزكوة ما
دمت حيا فان ذلك دلالة واضحة على ان عيسى عليه السلام في حال كونه
في المهد في وقت ولادته اتاه الله الكتاب وجعله نبيا وجعله مباركا
واوصاه في وقت الحال بما اوصى به اهل بيته واوليائه فوجب ان تكون
هذه الصفات ثابتة له من حين صغره الى اخر عمره فوجب ان يكون معه
صونا بالعصمة والعدالة المطلقة لكونه محافظا بدايره الولاية لا يمكن
لاحد ان يكابر لكن في خفة لما في انكاره من مخالفة نص الكتاب العزيز
فاذا ثبت هذا في يحيى وعيسى وجب ثبوته لسايرالانبياء والرسل
والاولياء لعدم القايل بالفرق ولانهم في الحقيقة شيء واحد لا تفاوت

بينهم في نيل درجة الولاية بمحض العناية وصفوة المحبوبية الموجب ذلك لو لا
وانما يتفاوتون في المعارج باعتبار تفاوت استعداداتهم الخاصة فوجب باعتبار
الاصول ان يثبت لجميعهم ما ثبت لواحد منهم بما هو معبر في تحقيق
مطلق الولاية التي هي مقتضى حقيقتهم ومطلق النبوة التي هي مقتضى صفة
الملكية التي هي لهم ورسالتهم التي هي مقتضى بشريتهم فلا تفاوت بينهم
في هذه الدرجات الثلث التي هي السبب في تعلق الحكمة الالهية والعناية
الربانية اعني دعوتهم الى الخلق ليكونوا هم السبب في ايصالهم اليه بالاوامر
النواهي الماخوذة لهم عنه ومن هذا القول علم ان تلمحهما المصنف وطالبها
بعين الفكر الصادقة وضاف اليها ما جاء في نص الكتاب مما قصاه الله
في شان يحيى وعيسى علم حقيقتهم مذهبه وما ذكره اهل الحكمة خلص عن
جميع الشبه الواردة وكثرة تخطيات اهل الكلام ولما المصنف فانه استدرك على
مراعات بما هو المقرر بالكتب الكلامية وهو ان المقصود من بعث الانبياء
والرسل هو وجوب متابعة الرعية لهم وانقيادهم الى اوامرهم ونواهيهم بالانقياد القلبي الاعتقادي الحاصل بالاختيار والتطوع الناشي
عن تصور الكمالية التامة المستلزم للتعظيم والتبجيل المؤثر في ذلك الا
نقياد فلا بد من ان يكون النبي والمولى والرسول متمما على غاية الكمال
ونهاية التعظيم والاجلال الذي لم يوجد لغيره من اهل زمانه بانه لا يحتاج
الى ذلك الانقياد الاعتقادي الى امر خارج يكون سببا في ذلك الانقياد
لملحقه شيء من القهر والاجبار فان ذلك يوجب النفاق والرياء

الزين

الذين لا يتم معهما القرب الى الله ولما الوصول اليه فلا بد من ارتفاع
جميع الموانع والمنفرات تتوق القلوب عن هذا الانقياد القلبي الاعتقادي
وهذا لا يتم بدون اعتقاد العصمة والعدالة المطلقة في من كان المطلوب الا
نقياد اليه فانه متى اعتقد المكلف في من وجب اتباعه والانقياد اليه
انه غير موصوف بالعصمة وكابا العدالة المطلقة في سالف ما مضى من عمره ثبت
نقصه وعدم كماليته وانه ما كان من الله ولا ممن يستحق القرب الا اليه
بل جوز ان يقع منه المعصية والخطاء لا تنقاد القلوب اليه الا مع هذا
التجويز بوجود المنفر الموجب لبطلان الانقياد فيه لا الانقياد مع النفر
مما لا يجتمعان لما بينهما من التضاد وامتناع الاجتماع وح لا يحصل الغرض
المقصود من البعثة وذلك محال لكونه مخالفا لمقتضى اللطيفة لما عرفت من
انهم الطاف مؤيدة فاذا علم الحق تعالى ان هذا اللطف الذي جعله واسطة
بينه وبين عباده في ايصالهم اليه انه لا يتم ذلك الا يجعله على الصفات
الكمالية المستلزم لاجتناب القلوب النافية للمنفرات النافية لذلك الا
جتناب فلو جعلهم لذلك لكان ناقضا للغرض محالفا لما اقتضاه عنايته فذلك
سفه ونقص لا يجوز على الحكيم فوجب ان يكون في غاية الكمال الخلقي والخلقي
ليتاون عن جميع المنفرات والمعايب وانما يتم ذلك بالعصمة والعدالة
المطلقة لكونها الجامعين لصفتي التخلية والتحلية فوجب ان يكون وجودها
وهو المطلوب واما باقي المسلمين فانما يكون قصرهم من ذلك هذه الدرجة
حتى يقولوا انما قاله هذه الطايفة من اعتقاد كمالية انبيائهم واو

من اول اعمارهم الي اخرها هنا ما رواه في ظاهر الكتاب العزيز فان فيه
ما يدل علي خلاف ما ذهب اليه الاماميه ومتابعوهم فانه مشتمل علي
نسبة المعاصي والخطاء والمخالفه لسايرالانبياء والرسل حتي انه
صرح في آدم عليه السلام بقوله وعصي آدم ربه فغوي وفي محمد صلي الله
عليه واله بقوله ووجدك ضالا فهدي وكذا في سايرالانبياء والرسل
الذين قص الله قصصهم في كتابه العزيز فان في ظاهر ايابه ما يدل علي
وقوع الذنب من كل واحد من المذكورين ولما جاء هذه الظواهر الدالة علي
عدم المعصية حملها محققوهم علي ما قبل البعثه وابقوها علي ظاهرها
في ما قبلها واما الاماميه فسلكوا فيها طريق الحمل والتاويل في الحالين
ولم يبقوها علي ظاهرها في الموضعين فلقايل ان يقول للمتكلمين ما ذكر
تموه من حمل هذه الظواهر علي ما قبل البعثه ينافي ما ذكرتموه علي الظاهر
بالنسبة الي ما قبلها فان ذلك خبط في البحث فان التحقيق سلوك
احد الطريقين اما ابقاوها علي ظاهر الاطلاق فيقال ينفي العصمه في الحالين
واما ان يقال بصرفها علي الظاهر وحملها علي التاويل في الحالين
فثبت العصمه في المرتبتين فان قالوا انا سلكنا الحمل في وجه دون وجه
لما قامت الدلالة القطعيه علي وجوب تحقق العصمه زمان البعثه
جوزابقاوها علي الظاهر بالنسبة الي هذه الحال لكون ذلك الظاهر منافيا
للدلالة القطعيه العقليه واما قبل البعثه فلا دليل قطعي علي
جواب العصمه في تلك الحاله فوجب ابقاء الظواهر علي حالها لعدم

وجوده

وجود ما ينافيها جمعا بين الدليلين وهذا وجه حسن الا لقايل ان يقول اذا
جاء صرف الظواهر لما دلت عليه ظاهرا في حالة ما مع صرفها عن الظاهر في
الحالة الاخري لكونها لم تبق علي ظاهرها في الاحوال كلها خصوصا والدليل
الدال علي وجوب العصمه بعد البعثه دال علي وجوبها قبلها كما اشرنا اليه
سابقا وح لا يتم الفرق بين الحالتين فوجب سلوك احد الامرين اما الصرف
عن الظاهر مطلقا او ابقاؤه مطلقا لكن الثاني باطل باجماع الكل فتعين
سلوك الاول فلهذا سلك الاماميه في هذا الظاهر طريق التاويل ولهم في
ذلك طريقان اجمالي وتفصيلي فاما الاجمالي فقالوا ان الانبيا والرسل
وجميع الاولياء كانوا في مرتبة الولاية الموجبه لهم القرب المعنوي الذي
هو الاتصاف بالصفات الالهيه والكمالات الربانيه كانوا في محل توجب
لهم التعظيم والتبجيل والباقي مرتبة الزلف الاعلي والمحل الاسنا و
التنور بنور القدس والحضور في حضايرالانس مع مقربي حضرة تبوء كان
عرشه فلما اقتضت العنايه الالهيه والحكمة الربانيه انحطاطهم عن مرتبة
الخلافه عنه في العالم السفلي بردهم الي فاطنيه ليصيالهم بواسطتهم الي
حضرة القوة فنزلوا من عالم التطهير الي العوالم السفليه وظهرت حقايقهم
الملكيه في اشباح الصور الانسيه في انطواتلك العوالم وثبت بهم مخاطبا
لطبيعه وصادهم اقفاص الابدان واكسوا الجلابيب الصياصي فعرضت
لهم بواسطة ذلك العوارض الشهويه والقوي الغضبيه لقيامهم في
مقام البشريه مع انهم في تلك الحاله لم يخرجوا عن ربهم الواجب لهم با

بالحقايق الاصليه بل هم على البقاء عليها والمواظبه والدئب في تحصيلها
بالجاهدات النفسانيه والرياضات المرضيه ليكون مجمع التجويز وملبق
العالمين لكون انفسهم انفس قويه لا يشغلها الحجاب البدني عن الحضور
مع المليك المقتدر فاذا عرض لهم بوابط الاخلاق البشريه وظهر حقا
يفهم الملكيه صح ان يقال في ذلك الالتفات البشري الواقع ممن ليس له
اهليه ذلك انه خطاء وذنب ومعصيه وغوايه وظلال ونسيان بالنسبه
الى مراتبهم الاولى لا بالنسبه الى الحاله الثانيه فهو بالنسبه اليها ليس
ولا خطاء ولا معصيه ولا غوايه ولا ضلال ولا نسيان وبالنسبه الى حا
لتهم التي انتقلوا اليها وكانوا في مقامها هو كذلك وجاز ان يكون الشي
الواحد ذنب وخطاء باعتبار وليس ذنب ولا خطاء باعتبار آخر يجوز
تغاير هم الصفات بتغاير الاعتبارات ومن جاء قوله صلى الله عليه واله
حسنات الابرار سيات المقربين باعتبار الحالتين فهو بالنسبه الى
الابرار طاعه وهدايه وعباده وقربه ومعصيه وظلال وخطاء وغوايه
بالنسبه الى مرتبة المقربين لان مرتبتهم تقتضي ما هو على من ذلك فا
لحسنات الذي تفعلها الابرار سيات يتنزه عنها المقربون وانما كان
الحال هكذا وجب ان يحمل جميع ما وقع من الانبياء وما جاء في الايات
من الظواهر الداله على وقوع شي من ذلك منهم على هاتين المرتبتين
لانه لا ريب انهم في مرتبة المقربين فاذا اخطوا عن تلك المرتبه وشابهة
افعالهم افعال الابرار كان ذلك سيات بالنسبه الى مرتبتهم وصح من الحق

غفرانهم

غفرانهم على ذلك فالعقاب في الحقيقه تعظيم لهم وتوفير من الله تعالى اليهم
لخصهم بعلو مرتبتهم الشريفه عنده تقتضي ذلك العقاب فمن تحمل
ذلك على ان الله تعالى اراد بذلك تنقصهم وعيبهم والطعن فيهم فقد خبطهم
عن مريديهم وساوا بينهم وبين سايرالرعايا وذلك في الحقيقه خروج
عن الدين فان الواجب فيه توقير الانبياء وتعظيمهم والقيام بحقوقهم
واعتقاد الكمال فيهم كما امر الله تعالى به في سايركتبه وعلى هذا يحمل قوله
صلى الله عليه واله انه ليغان على قلبي واني لاستغفر الله في اليوم سبعين
مره فان الغين ليس كالرين صفة راسخه والغين حاله زايله وما اشرنا اليه
هو معنى ما ذكره الاصحاب في مصنفاتهم من ان هذا الظواهر وان المراد على تر
الاولى فان الذي ذكرناه هو معنى ذلك فتدبره واما التفصيلي فقد ذكر الامامیه
في كتبهم من كل اية ورد ت في الكتاب العزيز مما يدل ظاهر على عتاب الانبياء
تاويلا يخرجها عن الظاهر وان المراد منها ليس هو ذلك ومن اراد ذلك وقف عليه
منها وقد افاد هذه الجمله واستوفاها السيد المرتضى رحمه الله في كتابه المسمى
الانبياء وقد ذكرنا في كتابنا المسمى معين المعين في اصول الدين من ذلك
جمله مقنعه فليطلب من هناك والكتفينا في هذا الموضع بالطريق الاجمالي ففيه
كفايه لمن رام الهدايه وتركنا التفصيل هنا مخافه التطويل والله الهادي

قال الرابع يجب ان يكون افضل اهل زمانه لفتح تقديم المفضول على
الفاضل عقلا وسمعا قال الله تعالى افمن يهدي الى الحق احق ان يتبع امن
لا يهدي الا ان يهدى فما لكم كيف تحكمون اقول هذا البحث قد اندرج

كلمه في البحث السابق عليه في ما اشرنا اليه من ان المتصف بالعصمه التي
هي العداله المطلقه يجب ان يكون موصوفا بجميع الكمالات النفسيه
الخارجيه لما عرفت من ان العصمه والعداله مجمع الكمالات فهما دايرتان
محيطتان بجميع انواع الكمالات فح يتحقق كون الموصوف بهما افضل
زمانه لكن المص اشار الى ذلك زياده في الايضاح وجب الاشراح في ذلك
خصايص الانبياء فلهذا بسط البحث فيهم واطاب الخطاب معهم لتلذاذ
لذكرهم وعشقا لخصايص احوالهم كما فعله موسى عليه السلام في مخاطبة
للحق فانه لما قال الله تعالى وما تلك بيمينك يا موسي بقوله هي
عصاي اتوكاء عليها واهش بها على غنمي ولي فيها مارب اخر عد اطال
الخطاب تلذاذا بالمكالمه ونزفا بالمخاطبه فلذلك كان المص هنا واستدل
على ذلك بما اقتضاه العقل والنقل اذا العقل المريح شاهدا بقبح تقديم
المفضول على المحتاج الى الكمل على الفاضل الكامل فجميع العقلا
يحكمون بقبح ذلك ويعدون فاعله سفيها حتى قال بعضهم ان الرسول يبان
عقل المرسل وكيف لا يكون كذلك وقد عرفت ان الانبياء واوليائهم خلفاء
ارضه وسفرائه وبين خلقه والقايلين للفيض والاستفاده منه وقد
سلف ان ذلك مشروط بالمناسبة بينهم وبين المناسبة كيف يصح في نظر العقل
الحكم بافضلية بعض الرعيه عليهم هذا لا يليق بذوي النهى ولا يصح ان يجوز
ذو فهم فضلا عن العقل حتى قال بعضهم اهل التحقيق ان المرتبة
الخلافه المحمديه هي المرتبة الثانيه بعد الالهيه فلا مرتبه اعلا منها الا الا
فلهذا

فلهذا اوجب ان يكون افضل الخلق واعلاهم واكملهم وكيف لا وقد برز بخطاب
لولاك ما خلقت الافلاك وقال صلى الله عليه واله مخبرا عن نفسه انا سيد
ولد ادم ولا فخر وفي حديث آخر انه عليه السلام لما راه عليا مقبلا عليه
في بعض المشاهد قال هذا سيد العرب فقيل الست انت سيد فقال انا سيد
العالمين واعلامنه هذا قوله صلى الله عليه واله ادم ومن دونه تحت لوائي يوم
القيمه وقال عليه السلام كنت نبيا وادم بين الماء والطين وايضا صلى الله عليه
واله رجل من اصحابه ينظر في التوراة فقال ما هذا لو كان موسي حيا لما وسعه
الا اتباعي الى غير ذلك من احواله واقواله ومقاماته الداله على انه اكمل
وافضل الكل وسيد الكل في الكل فضلا عن افضليته على اهل زمانه ولنعم
اضم المص البحث على ذلك تنزلا مع اهل الاذهان القاصره من اهل التكليف
ليتفهم شيا فشيا فان ذلك اقرب الى اذهانهم لغفلتهم عن معرفة الحقايق
الالهيه والاسرار النبويه واما النقل فالكتاب العزيز ناطق بما يطابق
العقل من تقبيحه تقديم المفضول على الفاضل بطريق النص الجلي في
قوله عز من قايل افمن يهدي الى الحق احق ان يتبع امن لا يهدي الا ان يهدى
فما لكم كيف تحكمون فانه سبحانه صدر الايه بالاستفهام المشتمل على الا
نكار لمن يسير به ذلك او يودي به اعتقاده الى مخالفة مضمون ما اقتضه
الايه من ان الهادي الى الحق هو القادر عليها والعارف بها السالك
لآثارها والقادر على ايصاله الخلق اليها فيجعل من هذه صفته متبوعا
لمن لا يهدي الا ان يهدي فانه لعدم معرفته بالهدايه يحتاج الى من يسدده

ويرشده ويوصله اليها ثم اردف ذلك بالانكار الثاني عليهم كيف تحكمون بذلك
ومع معرفتهم بصريح قولهم ان ذلك الحكم جور وظلم وبعد عن ما دل عليه
العقل الصريح وانما فعلوا ذلك واربالمكبوه عنادا للحق ومخالفة للصواب
العقول توصلا الى اغراضهم واستشياعا لرياستهم فحمل الانكار
عليهم والتوبيخ بفعلهم وبالجملة فهذا البحث من اظهر الاشياء وأوضحها
فلا حاجة الى الاطناب فيه قال الخامس في انه يكون منزها
عن دناءة الاباء وعهر الامهات وعن الرذايل الخلقيه والعيوب الخلقيه
لما في ذلك من النقص فيسقط محله من القلوب والمطلوب خلافه اقول هذا
البحث داخل فيما سبق وانما ذكره للمزيد في الاظهار وطلبا للتنويع صحيح
وطلبا للاطالة في خصايص اهل الله بذكر صفاتهم الجماليه ولا ريب انما
ذكرنا وجوب اتصافهم بجميع الكمالات الداخلة والخارجه وجب ان يكونوا
في الكمال الاعلى بالنسبة الى الامرين فاما الاول فالكفي في الدلالة عليه
العصمة والعدالة المطلقه ففيها كماله في الاستدلال على سايرالكمالات
الخارجه المتعلقه بابائهم وامهاتهم فالواجب بطريق العقل والنقل
تنزههم عما يوجب الدناءة والتنفير عنهم مما يتعلق بنفوسهم الصوري
فان الكماليه مدخل عظيم في مراعات التعظيم والاجلال والهيبة والوقار في قلوب الخلق النازلين عن مراتبهم حتى لا يكون للطعن اليهم
سبيلا ولا للرد على شيء من احوالهم مناص ولا للمتكلم فيهم مدخل فوجب
ان يكون نسبهم اعلا النسب واشرفه وافضله بين ذوي المروات

واهل

الهم فاباهم اشرف الآباء وامهاتهم اطهر الامهات واكملهم بالنسبة الى نوعهم
والى هذا اشار ص بقوله ولم تزل الله ينقلني من الاصلاب الطاهرة الى
الارحام الزكيه والية اشار بقوله تعالى وتقلبك في الساجدين وذلك عند
تنزيله من عالم الاشباح الى عالم الاجسام وتنزله في مراتبها وظهوره في
ظروفها المختلفه واحواله القدسيه على ما اقتضته العناية الالهيه حتى
وصل الى مصر سيد السادات في زمانه ثم انتقل منه الى كنانة ومعدنان
حتى صار في عبد المطلب وضمه وقعت القسمة بين النبوة والخلافه فانتقلت النبوة
الى عبد الله وانتقلت الخلافه الى صلب ابي طالب فالخلافه من النبوة والنبوة من
الخلافه فهما شيئان متساويان متصادقان وقد يجتمعان في واحد وقد يفترقان
في اثنين فان النبوة الخلافه وحقيقتها والخلافه باطن النبوة وسرها المنكشف
به عن غوامضها وهذا امر يجب لهم بطريق العقل والنقل ولهذا ارد ف المصنف
ذلك بقوله وعن الرذايل الخلقيه والعيوب الخلقيه فالاولى بضم الخلقيه
والثانيه بفتحها فان اهل العلوم الحكميه العلميه قالوا ان الخلق والخلق
صفتان قايمتان بالغالب الانساني والصورة البشرية فالخلق بضمها
الصورة الباطنة المعنوية واتفقوا ان الخليقه لا يمكن فيها التغيير ولا
التبديل لكونها امرا مرجي وهبها واهب الصور بقابليات الامزجة
التي كانت قابلة لما فيض عليها بحسب استعداداتها التي هي غير مجعولة كما
قرره اهل الحقيقة واختلفوا في الثانيه هل يصح تغيرها وتبديلها بالرياضات
او هي كالاولى موهبيه لا تقبل العلاج ولا التغيير ولا التبديل فقال البعض

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين على قوم الظالمين

الباب الحادي عشر فيما يجب على عامة المكلفين من معرفة
اصول الدين اجمع العلماء كافة على وجوب معرفة الله تعالى
وصفاته الثبوتية والسلبية وما يصح عليه ويمتنع له والنبوة
والامامة والمعاد كل ذلك بالدليل لا بالتقليد فلا بد من ذكر ما لا
يمكن جهله على احد من المسلمين ومن جهل شيأ من ذلك خرج عن
ربقة المومنين واستحق العقاب الدايم وقد رتبت هذا الباب
على فصول الفصل الاول في اثبات واجب الوجود لذاته

بالاول فنذهب الى ان الاخلاق مقدور على تغييرها وتبديلها بالمجاهدات
والرياضات فالبخيل مثلا متمكن من جعل نفسه سخيا والجبان يمكنه ان يصير
شجاعا والجاهل يجعل نفسه عالما وامثال ذلك من سايرالاخلاق الرد
ضيه فانه يجوز تبديلها باذهابها عن النفس واقامت الاخلاق
الفا
ضلة مقابلها وفي هذا المقام مباحث العلوم السلوكيه المشتمله
على تبديل الاخلاق وتغييرها بالرياضات ولهذا جاءت الانذارات
والتكليف وبعثة الرسل لهذا الغرض واليه
اشار المصنف بقوله انما بعثت لاتمم مكارم الاخلاق وقد جاء من
اهل التحقيق الى ان الاخلاق الباطنه كالصور الظاهرة لا ينفع فيها
التعلل ولا التكلف وهذا قول مردود عند اهل الله وخاصته من انبيايه
واوليايه ومتابعوهم فانهم مجمعون على جواز الكمال التغيير والتبديل
فهنا وجه لاقول بجب كون الانبيآء والرسل واوليايهم وخلفآئهم
منزهون عن جميع الرذايل التي هي صفات الاخلاق الباطنه وعن جميع
العيوب المختصه بالصورة الظاهرة فاخلاقهم احسن الاخلاق وا
كملها وصورهم احسن الصور واعدلها والدليل على ذلك ما اشار
اليه المصنف بقوله لو لم يكونوا لذلك لوجب ان يكونوا من اهل النقص
وذلك موجب لسقوط محلهم من القلوب فيفوت الغرض من
بعثتهم وخلافتهم

بسم الله الرحمن الرحيم

نحمدك يا من بيده ملكوت كل شيء على ما هدينا الى الجمع

الصراط المستقيم والميزان العدل

القويم والمنطق الفصيح السليم

فجنبنا الغواية والضلال المقيم و

نصلي

ونصلي على نبيك محمد المبعوث

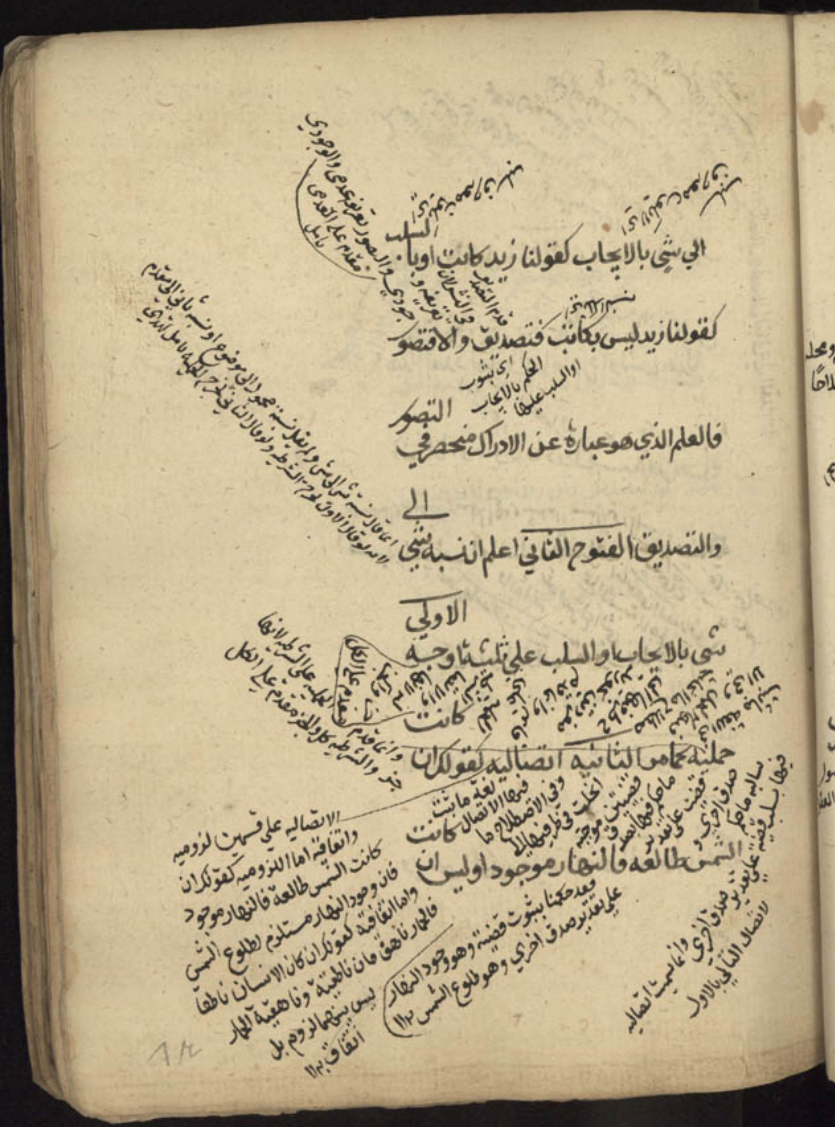
لتكميل النفوس القدسية وعلى

آله واصحابه اصحاب العلوم

الدينية والمعارف اليقينية

وبعد فهذه فتوحات

منطقية فتحية تحفة للاخوان



والاصحاب الذين وزيتها على اربعين

فتوحا الفتوح الاول اعلم ان للانسان قوة

هذه لكي الذهن تنتقش فيها صور المحسوسات

والمعقولات كما ينتقش في المرآة صور المحسوسات

وكل صورة انتقشت في الذهن اما تصور واما تصديق

لان تلك الصورة الحاصلة ان كانت نسبة شيء

الى شيء بالايجاب لقولنا زيد كاتب او بالسلب

لقولنا زيد ليس بكاتب فتصديق والا فتصور

فالعلم الذي هو عبارة عن الادراك منحصر في

التصور

والتصديق الفتوح الثاني اعلم ان نسبة شيء

الى

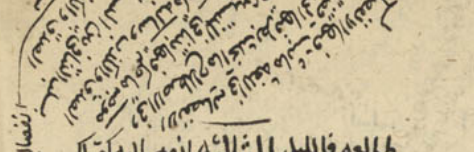
الاولى

شيء بالايجاب والسلب على ثلثة اوجه

حملية كما مر الثانية اتصالية كقولك ان

كانت

الشمس طالعة فالنهار موجود اوليس ان



طالعه فالليل الثالثه انفصاليه لقولك

هذا العدد اما زوج واما فرد اوليس هذا

لشخص

انسانا اوحيوانا فادراك نسبة من هذه

الرابطه مثال الانفصاليه

النسب بالايجاب او السلب تصديق والحكم ايضا كما

يسمى تصديقا يسمى حكما

نعم هو معلوم وانما عمى الشيخ عن النسبة لاجل التصديق

وادراك ما وراء ذلك تصور فلاجرم لا

للتصديق من تلك تصورات تصور المنسوب اليه

ويسمى المحكوم عليه وتصور المنسوب به ويسمى

المحكوم

المحكوم عليه وتصور المنسوب به ويسمى المحكوم به

وتصور نسبة بين بين ويسمى النسبة الحكمية

مثلا في التصديق بان زيدا قايم لابد فيه من

تصور زيد المحكوم عليه وتصور قايم المحكوم به

وتصور النسبة بينهما وهي النسبة الحكمية ثم

بعد ذلك يحصل ادراك تلك النسبة بالايجاب او

١٤

السلب فعلم ان كل تصديق موقوف على تصور المحكوم
عليه وتصور المحكوم به وتصور النسبة الحكمية
لكن عند اهل التحقيق ليس كل واحد من التصورات
جزء التصديق الفتوح الثالث اعلم ان كل من
التصور والتصديق قسمان ضروري ونظري
فالضروري ما لا يحتاج في حصوله الى نظر وفكر
والنظري بخلافه اما التصور الضروري
فكتصورنا

فكتصورنا الحرارة والبرودة والسواد والبياض
واما التصور النظري فكتصورنا الروح والجن
والملك وامثال ذلك واما التصديق الضروري
فكتصديقنا بان الشمس حارة وكذا النار واما
التصديق النظري فكتصديقنا بان الصانع
تعالى وتعظم موجود والعالم حادث وامثال
ذلك اعلم ان كلا من التصور والتصديق

النظريين يحصل من كل من التصور والتصديق الضروريين
بطريق النظر والاستدلال والنظر عبارة عن ترتيب تصورات
او تصديقات حاصلة على وجه يؤدي الى حصول تصور او تصديق
لم يكن حاصلا من قبل كما نجمع تصور الحيوان مع تصور الناطق
وتقول حيوان ناطق تحصل تصور الانسان وكما نجمع التصديق
بان العالم متغير مع التصديق بان كل متغير حادث ونقول العالم
متغير وكل متغير حادث يحصل التصديق بان العالم حادث
لا شك ان امتياز الانسان عن سائر الحيوانات بانه
يحصل المجهول من المعلوم بطريق النظر دون غيره من سائر
الحيوانات فوجب على كل واحد معرفة طريق النظر وصحته وفسادهُ
ليتمكن له معرفة المجهول التصوري والتصديقي النظريين من
التصوري والتصديقي الضروريين على وجه الصواب الا الذين

ايدهم الله تعالى بالنفوس القدسية فانهم لا يحتاجون في ذلك
الى نظر واستدلال اعلم ان علماء هذا الفن يسمون بدل
التصورات الضرورية المرتبة الموصلة الى التصورات النظرية
معرفا وقولا شارحا وبهذه التصديقات الضرورية الموصلة الى التصديقات
النظرية حجة ودليلا فعلم ان المقصود من هذا الفن معرفة المعرف
والحجة ولا شك انهما المعاني لا الالفاظ مثلا الانسان معنى الحيوان
الناطق لا لفظهما وحدوث العالم معنى القضية المذكورة لا الفاظها
فضلا بهذا الفن بالذات لا يحتاج الا لفاظ لكن لما كان التفهم والتفهيم
للمعاني موقوفا على الالفاظ وجب عليه التعرض لحالها باعتبار الدلالة
على المعاني الدلالة كون الشيء بحيث يلزم من العلم به
العلم بشيء آخر والشيء الاول الدال والثاني المدلول والوضع تخصيص
الشيء بالشيء بحيث يحصل من العلم بالاول العلم بالثاني فالوضع سبب

اسباب الدلالة واقسامها اعلم ان الدلالة بحكم الاستقراء ثلاثة دلالة وضعية
وتكون في الالفاظ كدلالة لفظ زيد على ذاته وغيرها كدلالة الخط والعقد
والنصب والاشارة على المعاني المفهومة منها دلالة عقلية وهي ايضا تكون
في الالفاظ كدلالة لفظ مسموع من وراء جدار على وجود اللافظ وفي
غيرها كدلالة المصنوع على الصانع ٥ دلالة طبعية فتكون في الالفاظ
كدلالة اخ اخ على وجع الصدر اعلم انما يعتبر من الدلالات
في هذا العلم الدلالة اللفظية الوضعية لان افادة المعاني واستفادتها
بهذه الطريقة وهذه الدلالة منحصرة في ثلث مطابقية فهي وتضمنية
والتزامية اما المطابقية فهي دلالة اللفظ على تمام المعنى الموضوع له من
حيث انه موضوع كدلالة لفظ الانسان على معنى الحيوان الناطق
واما التضمنية فهي دلالة اللفظ على جزء المعنى الموضوع له من حيث انه جزء
الموضوع كدلالة لفظ الانسان على معنى الحيوان فقط او الناطق فقط

لفظ واما الالتزامية فهي دلالة اللفظ على معنى خارج لازم للموضوع له
من حيث انه لازم للموضوع له كدلالة لفظ الانسان على معنى قابل العلم و
صنعة الكتابة وهذا المعنى خارج لازم للانسان لا يخفى ان اللفظ
بمجرد الوضع كما يدل على تمام المعنى الموضوع له كذلك يدل على جزء المعنى الموضوع
له لان فهم الكل لا يمكن بدون فهم الجزء واما دلالته على خارج لازم المعنى
الموضوع له فغير محتاج الى اللزوم الذهني بينهما حيث كما حصل الموضوع
له في الذهن حصل الخارج في الذهن والا فلم يكن اللفظ دلالة ثم
على الخارج والعبرة فيما نحن بصدده الدلالة الكلية الدائمة واما عند
علماء الاصول والبيان فالدلالة في الجملة كافية عقلية او عرفية عامة او
خاصة لانا نوشرطنا اللزوم العقلي لخرج اكثر المجازات والكنايات ان يكون
مدلولاتها التزاميا اعلم انه اذا كان الموضوع له بسيطا ولم يكن
له لازم ذهني فالدلالة منحصرة في المطابقية لا غير واما الدلالة التضمنية والالتزامية بدون

المطابقية فلا تصور لهما وان كان الموضوع له بسيطا وله لازم ذهني فالدلالة
الالتزامية لا تضمنية وان كان الموضوع له مركبا ولم يكن له لازم ذهني
فالدلالة تضمنية لا التزامية واللفظ ان استعمل في المعنى الموضوع له
فهو حقيقة فان استعمل في جزء الموضوع له او الخارج الذهني فهو مجاز
وح يحتاج الى القرينة ان كان ما وضع له اللفظ واحدا
فهو مفرد وان كان اكثر فهو مشترك وح يحتاج كل معنى الى قرينة كلفظ
العين وان كان اللفظان موضوعان لمعنى واحد فهما مترادفان
كالانسان والبشر وان كان لكل من اللفظين موضوع له فهما متباينان
كالانسان والفرس اللفظ الدال على المعنى المطابقي فان مركبا
ومفردا فالمركب ما يدل جزء لفظه على جزء معناه دلالة مقصودة كالهي
المجاز والمفرد بخلافه وهو اربعة اقسام ما لا جزء له كهمزة الاستفهام
ان يكون له جزء لكن لا يدل جزء لفظه على جزء معناه كزيد ان يكون

لهذا به من شاطئ الوادى الأيمن فقال لى الق عصاك ولا تخف انك من الآمنين و
بين لهم من الله ما قد هداك فانك على الحق المبين فمن ثمه قطعت لسان البراعة و
عنه فى البيان لبنين لهم الذى كانوا يختلفون فيه والمعت مصباح البراعة وابرعنه
بالدهان ليبدو لهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون ثم لما كان بهم الزمان من تصفح طول
المفصل قاصرة وعزائم الاخوان عن تفحص مفصل الطوال متقاصرة بل عنايتهم بقضايا
المجمل مقصورة ودرايتهم فى مجمل القصار محصوره فلم يثنوا صوب الصحف المبسوطة و
الالواح المبسوطه زمام الكد والاعتنا ولم يتلوا سوره بل آية منها ولو كانت منزلة
من السماء فلذا اخفيت قاصرات الحقائق فى خيام العبارات واومئت الى وجوه الدقائق
من لثام الاشارات ثم علقتها على الباب الحادى عشر من كتاب منهاج الصلاح الذى
الفه الشيخ الهمام الحاوى لمعشر المسلمين الى دار السلام والحبر البادى النادى لكافة
المكلفين بقود الايمان والاسلام من كان لسانه مفتاحا لباب الحكمه والهداية وقلبه
مصباحا للدارالدرية والدراية ناصب رايات المدارك فى معارك الفحول ناصب ارهاف
لصوارم فى مصادم العقول افضل المحققين واجل المدققين وامام المجتهدين
وقدوة المتاخرين جمال الحق والتحقيق والدين ابو منصور الحسن ابن يوسف ابن
المطهر الحلى احله الله بعد له دار المقامه واصل ضريحه من طهور الفضل والكرامه

فانه لو جازته وحيارته صار مصيرا للرغبات وظل سيرا للطلبات وكان بحيث
لو صرف النظر الى شئون الفاظه وسعاب لحاظه وجد فيها من وجوه الحسان
وحسان الوجوه ما لا عين رات ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب احد من البشر
فيا قلب شاهد حسنها وجمالها ففيها لاسرار الكمال ودائع وصاحب بمن العقم
حصر ولا تنها الى مآء الحبوة منابع فوالله ما هذا الكتاب الا كباب لبيت العتيق
والناس يأتون اليه من كل فج عميق من دخله كان آمنا من خلود النار ومن
خرج عنه صار داخلا في زمرة الكفار قد فاز في ساحته زمرة المعارف وحاز في سباحته
فاطلعه العوارف ايها الظمان فاطلب بخوة منك السبيل ان في جناته نهرا تسمى
سلسبيلا وها انا اطوف حول مطاف التحرير ومسعى البيان واستمر بانوسطى عند
مشعر التحقيق ومزدلفة الامعان راصدا من افق التوفيق مناظرة النجوم الفائحة
لباب الهداية والالهام قاصدا من مركز البيان احاطة النظر بما هو المقصود من علم
الكلام سآئلا من الله ان يجعلني بدقائق اسرار الحق خبيرا ومن لوامع انوار التحقيق
بصيرا وممن يتصرفني قائلا رب ادخلني مدخل صدق واخرجني مخرج صدق
واجعل لي من لدنك سلطانا نصيرا ومن ينصرفني في هذا الباب الا عناية السلطان
الهاشمي الفاطمي الكاظمي مقوي جند الله بالسيف الناصب القاضب المشهور و

ناصر

ناصر دين الله بالجند المجند المؤيد المنصور مطهر المساجد والمنابر من عبدة الاوثان و
اصحاب الشيطان الاوان المقسطين على منابر من نور عن يمين الرحمان محرش اعتساب
الامانى بعواصف العطايا ومروى غويرات الآمال بغرائد المزايا راقى هامة المجد وسامى
حاسه العلى واهب تاج للاكليل وناهب المنطقة من الجوزا من لاح شقائق النعمان
شوآمخ جبال حلته كار على علم وداح دوحه العدل من دواهق بحاله بحبوحه كلورس الكرم
بل فاح من ساحب اذيال جنته اريج الطيبة النبوية وساح من ساكب انوار رحمته بوابل الخلافة
العلوية منه بداية الهداية والية مواد الرشاد له دعوة الحق وهو لكل قوم هاد نكت طبات
الفيض في خمائل شمائله وما تسلسلت جداول الجود من مناهل فضائله نهضت على الطوائف
من تلقاء كلكله والفرائص فطبطم ونبت الطغاة الخواف من زوآ معرته دون عثم
النحات التشمم لقد بسم ربيع الملة في معهب شمال مكارمه وتسنم رباع العزة من صهب
تلال مراحمه فانظروا كيف استراض رياض الشريعة المنيعة في نيسان احسانه عند بزوغ
وكف استفاض عناض الطريقة الوثيقة من سيعان امتنانه بعد خمود لها حند احدقه نضرة
باماصيت اعتداله فدنت قطوفها وجنت ثمارها ونعما خطبره حضرت قشايب انقائه
فسنت نجومها وسمت اشجارها لا اقسم بمواقع النجوم انه حلف لمن انقض النجم في
دار وخليفت الله على اعدآئه وانصاره اسلافه خلفآء الله في بيضة المجد والشرف و

اخلافه امنا الله فنعم السلف ونعم الخلف ان التقصير من حوارس قصره المشيد والتعطل
من حوامل عرشه المجيد مشيد قصر النصر في ساحة العلى وغارس نخل المجد روس
المكارم بمجمر راح الروح في طبع لطفه وفي سخط آثار رسم الارائم من سار في مصاف خلافه
سالبه الوآد وطاربه العنقا ومن طار على مصاد انقياده طاب له العيش وطال له
البقا سكر بهمة الاسد عن جيش طيشه في ماسد السمآء وتحير عين الثور من طيب
عيشه في سيرة الغبرا قد خاف من حمامة قصره نير الطائر عاشرا وصاف ثرى
اعتابه للثريا معاشرا فقار الرائح من ملح رمحه مفصوله واسنة السماك من حيف
سيفه معزوله حافظ حدود الله بحد لا رسم للمحارم اياه ولا حد لاحد ان
يتعدى من قد لول احكامه فاصبح من مماسه نبت العنب مستنكرة للغرائز و
مستنكرة للنكائث فكان لم يكن مرضعه العنقود حاملة بام الخبائث انما الخمر
من سياسته في خمار الخمول مختمر والاكثار بهمته الميسر في يسار العقول مستتر
فاصم انصاب الجوارح ونصب النواسب قادح اقداح الاعاجم واثلام الاعارب
والجملة نهى المنكر امر معروف من لديه وضد المعروف فعل مجهول لا يمكن ان
يسند اليه هو الذي جعل كلمة الذين كفروا السفلى وكلمة الله هي العليا والذين
معه اشدآء على الكفار رحمآء بينهم تراهم في وجوههم من اثر السجود فهم رضوان الله

وانعوانه على العهد المعهود مذ طلع سهيل طلعته من يمان الايمان على يفعة
الاسلام ظلت القطوف في جنانه محمرة والاوراق في بستانه مصفرة القطوف
القوى على كل عسريف والعريف العنى عن التعريف المجاهد المعاهد بجيش الفتح
والظفر بل مقدمة الجيش للخلف المظفر المنتظر ذاته من وفود الجود اية مضمونة
لا يثنا بي واسمه في كتاب الوجود سورة مصدرة بطه السلطان ابن السلطان ابو
المظفر شاه طهماسب بهمادر خان رب كما حسنت جمال قدره بسمرة الحمرة وسنا
الزعامة وزينت رباع شانه بطاعه الخلافه ودعامه الكرامة فكن مزينا لسمآء
اعتلآئه بثواقب الثبات ودوآئر الدوآم ومقوما لمقام كبريآئه الى قيام الحجة القائم
بين الركن والمقام واذ كانت الذرة ناقصه من حضيض انكسارها في هوآء اشعة
البيضآء فحاشا من قريحة الشمس ان يخيبها من اشراق النور محروما او يجعلها بالياس
موسوما فانما ينبغي من بنوشنشته النبوه وعلو يشيشته العلوية ان تفيض
وميض العناية على القصي والقريب سويا ويقتدر فيد العطاوة للدني والدبب
سيا ولا يبعد من سيب اكرومته وطيب ارومته ان يقبل الى ما نصدته في هذا
الكتاب من عقود الاصحاب وتقدمة في شرح الباب من نقود اولي الالباب فيقابلها
بالاحسان والتحسين ان رحمة الله قريب من المحسنين فان تجلت صورة المراد في

مرآة اقباله وتحلت قامته المقصود بكسوة اقباله فطوبى لعين وبشرى لقلب و
الافالنملة جاءت اليه بحراده ممداة وذالك قريب من دبدانها والذرة صارب
من بحاره بيضاعة مزجاه ولا رهذا من شانها فسر الله ان يجلى محدرات
افكارى بحليه المحسن والجمال مجلتها فى حضرفه حلوة القبول والاقبال واسا
الله تعالى ان يتمتع بها الطلاب ويترتب لى علينا نتايج الاجر والثواب بمحمد وآله
لى ان اوجه ركايب النظر وجنائب الفكر شطر كعبة المقصود تلبيا سباحا وانتدب
جديد البيان وسدايد البرهان تعلق بابها مفتاحا رينا افتح بيننا وبين قومنا
بالحق وانت خير الفاتحين قال المصنف رضوان الله عليه الباب فى الاصل اسم لكل
جسم اتى ثم استعير لطايفة مربوطه من الكلام ويدخل منها الى خرج مفاهيمها
والحادى عشر عشر من اسمآء العدد مقلوب الواحد عشر والباب مع المركب
التوصيفى علم لهذا المختصر الملخص مختصر مختصر المصباح المسمى بمنهاج الصلاح
فيما يجب اى فى العقايد الواجبه والوجوب لغه هو اللزوم والسقوط والانطراح
وعرفا قضيه الخطاب او التكليف وجود متعلقه من المكلف مع المنع عن نقيضه
مع المعارف والافعال كلها على عامة المكلفين اى على كل واحد واحد ممن بلغ
سن التميز العقلى عاقلا غير غافل مختار غير مخطى فى القصد واول هذا السن غير

معتبر

مضبوط لاختلاف الامزجة والطبايع فى ادراك النظريات وآخره اول سن البلوغ
الشرعى بقدر ما يتمكن من تحصيل المعارف الواجبة العقلية باقل ما يطلق عليه
اسم الدليل او من اول الحلم الى ان يحصل المعارف المذكورة ولو فاتح صلوة
كان معفوا ويقضى ولا فرق بين المسلم والكافر فان الكفار كانوا مكلفون بالعقليات
فيجوز تكليف بالمحال لعدم المنافات بين الامكان الذاتى والامتناع الغيرى
فهى من الواجبات العينيه لا الكفايية من معرفه اصول الدين اى من العلم
باصول الدين فان العلم والمعرفة مترادفان فى الاصل الا ان العلم خص فى الا
يستعمل النحوى بحكم لفظى هو نصب جزئى الاسمية وقد يخص اصطلاحا بالعلم التصديقى
كالمعرفة بالعلم التصورى المسبوق بالجهل والمراد بالمعرفة هنا هو التصديق
المشمول لمعناها اللغوى من باب ذكر العام وارادة الخاص وفى بنايرها على التصديق
اشعار بان العمدة فى الايمان هى المعرفة والتصديق تابع لها والاصول جمع اصل
وهى فى الاصل منشاء الشىء وما يبتنى عليه غيره وهو المراد ويطلق اصطلاحا على
الدليل والرجحان والقاعدة الكلية والمقيس عليه والدين لغة هو العاده والشان
وعرفا هو الطريقه المعهودة الثابتة من النبى صلى الله عليه وآله وانما سميت
هذه المعارف اصولا لابتنآء الكتاب والسنة والاجماع فهى اصول حقيقه العلم

والاعتقاد

والعمل بالدين وتلك اصول اضافية فتسمية علم الكلام من باب تسميه الشىء بحرء
الاشرف اجمع العلمآء اى علمآؤنا اذ لا يمتنع على الله شىء عند الاشاعره والاجماع
لغة احكام البنيه والعزيمة والاتفاق واصطلاحا اتفاق اهل الحل والعقد من
امة محمد صلى الله عليه واله على امر من الامور فى عصر من الاعصار فلا محالة يكون
الامام داخلا فيهم لانه سيدهم ولا يخلوا زمان التكليف منه فلا يعتد بدونه
وفايدته عند ظهور الامام كشف التشابه والابهام عن قوله والزام المتعنت
الاجماع المنكر للامام وعند غيبته رفع الالتباس اذ لم يعرف حينيذ بينهم شخصه
وهو حجه عندنا فى ما دون الامامه وان كان صوابا فيما قبلها اذ هم لقول المعصوم لا
العلمآء وعند غيرنا حجة فيما دون النبوة وقيل فيما قبلها ايضا لقوله تعالى وجعلناكم
امة وسطا اى عدلا ولقوله صلى الله عليه وآله لا تجتمع امتى على خطاء فانه متواتر
المعنى ولان اجماع الخلق الكثير على حكم لا يخلوا اما ان يكون لدلالة او لامارة وعلى
الاول وهو المطلوب
الاول مخالفته خلاف الدلالة وعلى الثانى خلافه خلاف الاجماع لانه قد انعقد الاجماع
بالدلالة على منع مخالفة الاجماع الامارى والكل مدخول لان عدالة الامه وعدم
اجتماعهم على الخطا انما هو باعتبار دخول المعصوم فيهم والا لكان كل واحد من الامة
عدلا معصوما عن الخطاهف ويجوز ان يكون الاجماع على المنع من مخالفة الاجماع

الامارى

الامارى اماريا فلا يفيد بل ظنا كاظن بعضهم على وجوب معرفة الله تعالى اى على
وجوب التصديق بانه واجب الوجود لذاته ولا خلاف فيه لاحد من العقلاء وعلى
وجوب معرفة صفاته الثبوتية وكالعالمية والقادرية ولا خلاف فيه الا فى كيفيه
الصفات وعلى وجوب معرفه صفاته السلبية ولا خلاف فيه لاهل العبره و
على وجوب معرفه النبوة ولا خلاف الا فى بعض احكامها وعلى وجوب معرفه الامامه
وفيه خلاف بل خلافات كثيره كما سيجى انما الوفاق فى لفظ الامامه وعلى وجوب معرفة
المعاد الجسمانى وهو المتفق عليه بين اهل الاسلام واعلم ان للاجماع لا بد من مستند
دليلا كان او امارة ومستند الاجماع على وجوب معرفة الله تعالى عند الاشاعره
نصوص قطعه كقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا هو الى ذالك وعند نا ذالك النصوص و
الدليل العقلى من وجهين الاول ان المكلف اذا اطلع على اختلاف الناس فى اثبات
الصانع وصفاته وايجابه معرفة على كل مكلف بالدليل جوز ان يكون له صانعا اوجب
معرفته عليه لانه من المكلفين وعاقبه بتركها فحصل له الخوف من عقابه على عدم
معرفته ومن ثم حكم بوجوبها على كل مكلف بالدليل دفعا للخوف فانه وآجب بالضرورة
وكل ما يتوقف على عليه الواجب المطلوب واجب ان كان مقدورا والا لزم امكان
تحقق الموقوف بدون تحقق الموقوف عليه فوجب وجوب معرفته على كل مكلف

عقلا وان لم يكن بعضه حاكما به لعدم الشعور بالاختلافات المذكورة اذ الواجب بالمعنى
العام ما يحكم العقل بوجوبه على كل مكلف لا ما يحكم بوجوبه كل عقل مكلف والفرق
فاذا تعلق الوجوب بامر او تركه على عامة المكلفين فالجهل به او بعقد ماله لا تسقط
وجوبه عن الجاهل لا يقال الواجب المطلوب ما لا يكون وجوبه مقيدا بوجود ما
يتوقف عليه ودفع الخوف لا يكون كذلك لتوقفه على حصول الخوف لانا نقول قد يكون
وجوبه وان كان مقيدا بالنظر الى حصول الخوف الا انه مطلق بالنظر الى المعرفة كما
لصلوة فانها مطلقة بالنسبة الى الوضوء ومقيده بالنسبة الى الوقت فان قيل دفع
الخوف بعد تحصيل المعرفة مما لجواز كونها مخالفة للواقع قلت لا شك في ان الخوف
المحصل الحاصل من عدم المعرفة مدفوع لكل ما عدا المخالف معرفة وحكم من البرهان
بانه معرفة ولا خطاء في ان ايجاب المعرفة للجاهل ليس كتكليف العاجز او الغافل من
لم يفهم الخطاب او لم يبلغ اليه كقطان الشواهق لان لا يعلمه والثاني ان شكر
المنعم واجب عقلا كما وجب سمعا لقوله تعالى واشكروا لله ان كنتم اياه تعبدون و
هو موقوف على معرفة المشكور وهو الله سبحانه وكل ما يتوقف عليه الواجب
واجب اما الصغرى فلان عدم الالتفات الى المنعم بعد وصول النعم الجليلة منها
الى الشاكر وان كانت حقيرة بالنسبة الى المنعم وعدم الاعتراف بانعامه يوجب

مذمة العقلاء واستحسانهم سلب النعم عنه واما الكبرى فلما مر وقوله تعالى وما كنا
معذبين حتى نبعث رسولا لا يدل على نفي الوجوب العقلي اذ النفي في الاية متعلق بوقوع
التعذيب لا باستحقاقه على انه يمكن حمل التعذيب فيها على التعذيب بترك الواجبات
الشرعية والشكر لا يكون عبثا اذ منفعته في الدنيا دفع الخوف والمذمة وترصيد
المزيد ولا يتضمن ضرر العقاب لان عدم اليقنة لا يكون من تقصير الشاكر حتى
يورث الخوف فظهر مستند الاجماع على وجوب معرفة الله ولا سبيل الى معرفته
المفيد الا من اتباته متصفا بالصفات الكمالية من الثبوتية والسلبية والعدالة
ومعرفته بالعدالة يستلزم وجوب باقي المعارف كما ستعرفه بالدليل لا بالتقليد
الذي هو قبول الحكم بلا دليل والدليل لغة المرشد واصطلاحا ما يلزم من العلم
به العلم بشئ اخر فانه نقيل من الدلالة الاصطلاحية وهو اعم من القول الشارح
والحجة بحسب المفهوم وان خص بالحجة بحسب ما صدقه وينقسم الى عقلي ونقلي
فالاول ما يكون مقدماته عقليتين والثاني ما يكون صغراه نقلية وكبراه عقلية
او ما يكون مقدماته نقليتين الا انه ينتهي الى مقدمة عقلية لان الاحتجاج بالنقل
موقوف على صدق من نقل عنه وهو انما يثبت بالعقل والمراد ههنا ما هو اعم
من القسمين الا ان ما يتوقف عليه صحة النقل كالقدرة لا يجوز اثباته بالنقل

وما عند العقل نفيه واثباته سواء كما عادة الاطفال لا يجوز اثباته بالعقل وما عداهما
يجوز اثباته لكل واحد منهما واعلم انه لا خلاف في وجوب النظر والاستدلال اما
تفصيلا على الاعيان واما اجمالا على الاعيان وتفصيلا على الكفاية الا انهم اختلفوا
في صحة ايمان المقلد وعدمها فذهب كثير من الفقهاء وعبد الله ابن سعيد
القطان والحارث ابن اسد وعبد العزيز ابن يحيى المكي من المتكلمين واكثر متكلمي
اهل السنة الى ان المقلد مؤمن فاسق لتركه النظر والاستدلال في معرفة الله
فيجوز عفوه وتعذيبه بقدر ذنبه كسائر الفساق وله ثواب الايمان تفضلا
من الله تعالى من غير مشقة يقابله وذلك لوجدان التصديق المجرد عن المنافي
بلا دليل واليه مال المحقق الطوسي منافي اوصاف الاشراف وذهب ابو الحسن
الاشعري الى ان من لم يعرف الاصول عن دليل عقلي لا يكون مؤمنا ولا يشترط
التعبير والمجادلة فمن عرف في كل مسئلة دليلا وآحادا ثم اوردت عليه شبهة
ولم تزلزل اعتقاده بقي مؤمنا وقال عبد القاهر البغدادي ان المقلد عند الاشعري
لا مؤمن ولا كافر لوجود ما يضاد الكفر بل عاص بتركه النظر وهو فاسد لاستلزامه
المنزلة بين المنزلتين وهو خلاف مذهبه ودخول غير المؤمن في الجنة هفوة وذهب
ابو منصور الماتريدي الى ان المقلد لا ينفعه ايمانه كايمان الياس اذ لا ثواب بدون

المشقة ولا مشقة في تحصيل الايمان المجرد عن الدليل العقلي وذهب ابو الحسن
الرستغفني وابو عبد الله الحليمي من متكلمي اهل الحديث الى ان الايمان بلا دليل
غير صحيح سواء كان الدليل ماخوذا من التفكر في المصنوعات او من التامل
في اعلام الرسل ومعجزاتهم اذ كل ذلك مشقة وبعض اهل الحديث اكتفوا من
الدليل بالاجماع واليه مال ابو منصور ابن ايوب من متكلميهم وذهب عامة
المعتزلة الى ان المقلد لتركه النظر صار مرتكبا للكبيرة فهو خارج عن الايمان في
المنزلة بين المنزلتين وهم يشترطون التعبير والمجادلة فان الرأي بدون الاقتدار
على دفع الشبه لا يكون علما بل ظنا ولا عبرة به في الايمان اذ الطمانينة معتبرة في الايمان
والظن لا يفيد الطمانينة وذهب ابو هاشم منهم الى انه كافر لان قوة الكافر من الكفر
بقائه على كبيرة كترك النظر ههنا غير صحيحه فالمتصف بترك النظر كافر ومستند
المعتزلة فيه ان الايمان من الامان من المكذوبية والمخدوعية والتلبس عليه
ولا يحصل الا بالاعتقاد الجازم المطابق المستند الى سبب وذلك السبب اما ضروري
واما استدلال ولا ضروري وتعين الاستدلال وفيه ان الايمان لا يوجد من الايمان
بل هو التصديق سلمنا لكنه لا يوجد من الامان عن المكذوبية بل عن التكذيب و
هو حاصل بمجرد التصديق المجرد عن الدليل سلمنا لكن الامان من المكذوبية ربما يحصل

من الاعتقاد المطابق الثابت وان لم يكن عن دليل على انه يمكن حصول العلم القطعي
للمقلد بالتواتر المشتمل على القياس الخفي ولذا قال بعض اهل السنة كل من نشأ في
ديار الاسلام وتواتر عنده حال النبي ومعجزاته فهو مستدل لا مقلد انما المقلد
من يبلغ اليه الدعوة كسكان الشواهق فدعاه مسلم الى الدين وبين له ما يجب
اعتقاده فصدقه من غير روية وذهب الكعبي من المعتزلة وابن ابي عياش الى ان
الخواص مكلفون بالنظر والعوام انما مكلفون بتقليد الحق والظن الصائب وذكر
بعض المتاخرين منهم ان الممكن من فهم اوائل الدليل من العوام مكلفون بها وكفا
وغير الممكن غير مكلف اصلا فانما خلق لانتفاع المكلفين بهم في الدنيا وذهب اكثر
الامامية الى ان التقليد كاف في الايمان واقل الدليل واجب على الاعيان فصار
المقلد بترك الدليل فاسقا لا كافرا فلا يتحقق العدالة في المقلد ويجري عليه الاحكام في
الدارين وقال بعض المتاخرين منهم ان المقلد حكمه في الدنيا حكم المؤمن وفي الآخرة
حكمه حكم الكافر والدليل على ذلك ان المسلم المقر بالشهادتين في حكم المؤمن في
الدنيا وفي الآخرة حكم الكافر فكذلك المقلد ولكن الايمان هو التصديق اليقيني بجميع
ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم وهذا التصديق لا يكون ضروريا فلا يمكن حصوله
الا بالدليل فالمقلد كان جاهلا بالتصديق المذكور فلم تحقق له الايمان فلا يكون مثابا

في الآخرة

عند التحقيق هو الاقرار والتصديق بجميع ضروريات الدين اجمالا فيما علم اجمالا و
تفصيلا فيما علم تفصيلا ولتلك الضروريات اصول معقولة مشتملة على سائرها
اجمالا فمن آمن بها على الوجه الصحيح كما آمن من كل من الضروريات المذكورة ضرورة
اشتمال المجمل على المفصل ومن اخل بواحد منها فقد كفر وهذه الاصول عند الاصوليين
اثنان اي التصديق بالله وبرسوله وعند المعتزلة خمسة هي التوحيد والعدل
والنبوة والمعاد والقيام بامر المعروف ونهي المنكر وعند بعض الامامية ثلثة
هي التصديق بوحدانية الله تعالى في ذاته وبالعدل في افعاله والتصديق بالنبوة
والتصديق بالامامة وانما لم يعد المعاد من الاصول بناء على عدم استقلال العقل
بالمعاد فهو من فروع النبوة وليس بشيء لانه وان كان من فروع النبوة الا انه من
اصول الضروريات كما ان النبوة والامامة من فروع العدل وعند المحققين من
اهل الحق خمسة هي ما ذكر في هذا الباب واعلم ان الايمان لغة هو التصديق مطلقا و
عند الجمهور هو التصديق بجميع ما جاء به الرسل سواء كان التصديق مقارنا
انفعالا محصولة بمباشرة الاطراف الاسباب كصرف النظر وتوجيه الحواس و
يشترط لاجراء الاحكام على صاحبه الاقرار بالاعلان وفيه انه يستلزم اجتماع
الكفر والايمان لقوله تعالى في حق الكفار واستيقنتها انفسهم وعند الكرامية نفس

الاقرار

في الآخرة ومن لم يكن له ثواب الايمان كان مستحقا للعقاب الدائم اذ لا واسطة وقال
بعضهم لان العلم المقلدي لا يفيد الطمانينة المعتبرة في الايمان لقوله تعالى الا من
اكره وقلبه مطمئن بالايمان ولان الناس في عقائدهم متناقضون فتقليد الكل يستلزم
المتناقضات وتقليد البعض بلا مرجح مردود ومع المرجح استدلال لا تقليد ويفهم
منه ان المقلد انما هو المقلد للبعض من غير مرجح وانما اطنبنا الكلام في هذا المقام
لانه من اهم المهام فلا بد لاظهار الصواب لاتباعا للحجة من ذكر ما ادى المعارف المذكورة
من بعد وهي بحيث لا يمكن اي يمتنع جهله اي جهل جميعه على احد من المسلمين اي
المقر بالشهادتين لان ما ذكر فيه اثبات الصانع وهو من اصول الدين اتفاقا فالجاهل
بجميع ما ذكر جاهل به جهلا بسيطا او مضادا او مركبا اما عادم التصديق وامتا
جاحد فهو كافر اذ الكفر عدم الايمان عما من شانه ان يكون مؤمنا سواء كان جاحدا ام
لا ومن جهل شيئا منه اي ما ذكر في هذا الباب خرج عن ربقة المؤمنين ولا يكون
كافرا كما ذهب اليه المرتضى بناء على ان المراد من المؤمن هو المؤمن المحقق المرتب على
ايمانه ثواب الايمان بل هو من اهل اجراء احكام المسلمين عليه بركة الشهادتين
والربقة بالكسر عروة في حبل يجعل في عنق البهيمة او قوائمها للامساك الا يجعل الجامع للبهيم
فانه يقال له الربق وانما خرج الجاهل بشيء منها عن ربقة الايمان لان الايمان عند

الاقرار فقط فالمصدق الغير المقر غير مستحق لدخول الجنة والمقر الغير المصدق مؤمن
ومستحق بخلود النار وعند الرقاشي هو الاقرار مع المعرفة وعند القطان هو الاقرار
بشرط المعرفة والتصديق والكل مخالف للنصوص كقوله تعالى الذين قالوا آمنا وليرتين
قلوبهم وعند الخوارج والمعتزلة واهل الحديث وكثير من المتكلمين والفقهاء هو التصديق
والاقرار والعمل وقد ورد هذا من الرضا عليه السلم وذكر في عيون الرضا هو محمول على
كمال الايمان فتارك العمل كافر عند الخوارج وخارج عن الايمان غير داخل في الكفر بل في المنزلة
بين المنزلتين عند المعتزلة وفاسق عند البواقي ويبطله قوله تعالى ولم يلبسوا ايمانهم بظلم
حيث افترق الايمان بالظلم وعندهم ابن صفوان هو نفس المعرفة بالله وعند بعض الفقهاء من
الامامية هو المعرفة بالله وبما جاءت به الرسل اجمالا لقوله تعالى ليكتمون الحق وهم يعلمون
ويمكن ان يجاب عنه بان المراد من المعرفة انما هو المعتبرة في الدين لا على وجه يعرفه
الكفار وعند اكثر اهل الحق هو الاقرار والتصديق بجميع ضروريات الدين فالمصدق الغير المقر
المنكر كافر وفي غير المنكرين اتفاقا خلاف وايمان القادر عن الاقرار كالاخرس واستحق
العقاب الدائم وانما قال استحق ولم يقل يعاقب دائما لان نفس الخروج لا يستلزم
وقوعه بل اذا مات خارجا وهذا الحكم مشترك بينهم وبين الكافرين سواء كانوا مجتهدين
غير مواخذين او غير مجتهدين وقد رتبت هذا الباب كله قد همنا يقرب الماخذ من الطالب

مع افادة التحقيق ان كان هذا اشارة الى الحاضر في الذهن ويفيد التحقيق فقط ان كان
الاشارة مسبوقة بالترتيب والترتيب في الاصل جعل كل شيئ في مرتبته وفي الاصطلاح جعل
الاشياء المتعددة بحيث يطلق عليها اسم الواحد ويكون لبعضها نسبة الى البعض بالتقدم
على فصول سبعه وهي جمع فصل وهو لغة القطع واصطلاحا طائفه من الكلام نسبتها الى
الباب وما يجري مجراه نسبة الباب الى الكتاب وتفصيلها ان الباب الاول في اثبات
الواجب والثاني في الصفات الثبوتيه والثالث في السلبيه والرابع في العدل والخامس في
النبوه والسادس في الامامه والسابع في المعاد وانما رتبته كذلك لان اول ما يجب على
المكلف هو النظر في معرفة الله والثبوتيه اشرف من السلبيه وهما مبادي الافعال والعمل
بمثنى النبوه والامامه والنبوه اشرف من الامامة والمعاد متوقف على النبوة والامامة
لتوقفه على الوعد والوعيد من النبي وبالله **الفصل الاول في اثبات واجب**
الوجود لذاته اي في بيان ان الحقيقه الموسومة بواجب الوجود يجب وجودها
في نفس الامر كما صرح الفارابي وابو علي في مقالتيهما حيث قالا اذا قلنا واجب
الوجود موجود فهو لفظ مجازي معناه انه يجب وجوده لا انه شيئ موضوع فيه
الوجود اما باقتضاء ذاته او باقتضاء غيره فلا يرد ان قوله في اثبات واجب الوجود لذاته
في قوة قولنا في بيان ان الموجود بعنوان الوجوب موجود فهو قضيه بديهية لا يصلح

ان يقع

ان يقع مسئلة العلم من العلوم ولان الموجود ليس عرضا ذاتيا لشيئ من الموضوعات
حتى يصح ان يقع من الآثار المطلوبة في العلوم ضرورة كونها اعراضا ذاتية باحد
تفسيريها الموضوع العلم او انواعه او اعراضه الذاتية ولا محيص عنه بان المحمول في
قولنا الواجب لذاته موجود ليس عرضا عاما للموجودات حتى يمتنع كونه من الآثار
المطلوبة اذ المراد انه موجود بوجود خاص وذلك لان الموجود محمول مشتق من
الوجود بمعنى الكون وهو في الكل زائد الا ان مبدء انتزاع المحمول ومصداق حمل الوجود
المطلق في الممكن ذاته من حيث هو مجهول الغير وفي الواجب ذاته بذاته وهذا معنى
قولهم الواجب موجود بوجود هو عينه ولو كان مشتقا من وجوده الخاص لكان
معنى قوله الواجب لذاته موجود ان حقيقته حقيقته وهذا كلام خال عن التحصيل
كما صرح ابن سينا في الهيئات الشفاء واما القول بان العلم بوجوده ضروري فلا
يمكن اثباته كما ذهب اليه كثير من ذوي النفوس الفاضله فبتنى على تفاوت مراتب
النفوس في ادراكه تعظم والتصديق بوجوده فان الحق سبحانه اجل الحقائق و
اجلاها والظهر الموجودات واسناها الا انه لفرط النور وشدة الظهور خفي
عن البصائر محجوبا عن الابصار وادراكا ممنوعا بثوائب المادة الجسمانية صار محتجبا
في اثباته بدقائق الانظار وروقائق الافكار ولكن الله يمن على من يشاء من عباده

برفع الغواشي فيصدق بوجوده من غير اثبات ودليل وهو التصديق الملقب بعين
اليقين كما ان التصديق الاستدلالي موسوم بعين اليقين ومن الناس من لا يهتدي
اليه من السبيلين وانما ذلك لهم من قصور الفطره وفرط القصور ومن لم يجعل الله
له نورا فما له من نور ثم ما قالوا الا برهان لاعلى واجب الوجود ولا يعرف الا من ذاته
يبتني على ان البرهان المطلق اعني برهان لم انتي فقولهم انما يفيد نفي البرهان
المطلق عنه لانفي مطلق البرهان والوجه ظاهر فنقول مقول هذا القول مقدمة
مشتمله على تصور الواجب والممكن الذين يتوقف البيان عليهما وهما ان كل
معقول اي كل صورة حاصلة في العقل او حاضره عنده من حيث هي هي لا من حيث
الوجود والممكن اما ان يكون واجب الوجود في الخارج اي في خارج الذهن سواء
كان في الاعيان او في اللوح المحفوظ ليكون مرادفا لنفس الامر فان اثبات المواد في
القضايا انما هو باعتبار كيفية نسبة الوجود في نفس الامر ومناطرته للمعقول من
حيث هو مؤيد للتفهيم ويمكن ان يراد بالخارج ما يتبادر منه اكتفاء بما لابد منه في
المقام لذاته احتراز عن الواجب بالغير اي اما ان يكون بحيث يستحيل انفكاك
نسبة الوجود عنه نظرا الى ذاته سواء كان ذاته مقتضيه لوجوده اقتضاء العلة التامة
ولكون الوجود زائدا على ذاته كما عليه كثير من المتكلمين او كان ذاته مقتضية

للاستغناء

للاستغناء في الوجود عما سواه كما هو المختار عند المحققين لكن الاول يقتضي عدم اتصافه
بالوجود فصار من الوجود الزائد وهو باطل قطعا ضرورة وجود العلة قبل وجود
المعلول فتعين الثاني وهو الحق فهو موجود بوجود خاص هو عين ذاته ولا يمكن للعقل
تحليله الى حقيقه ووجود بل هو موجود بحت باعتبار ترتب الآثار عليه ووجود بحت
باعتبار انه منشاء لذلك الترتب فمعنى انه موجود ما قام به الوجود قياما حقيقيا كيفيا
الصفة بالموصوف او مجازيا بمعنى عدم القيام بالغير على قياس ما قاله الحكماء في الجوهر
انه قائم بذاته اي ليس قائما بغيره ولا يلزم من اعتبار التجرد في القيام اعتباره في الطرف
الموجود على الواجب وقس عليه الحال في وجوبه ضرورة وجوب العلة قبل وجوب
المعلول فهو واجب باعتبار ووجوب باعتبار وهو الغني القيوم فلا يمكن ان يكون
مركبا من الاجزاء الخارجية لاحتياج المركب الى اجزائه ولا من الاجزاء المحمولة فانها
عند التحقيق منتزعة اما من المادة والصورة كما في المركبات الخارجية واما من الشيئ
الواحد باعتبار القوة والفعل كما في البسائط المجردة الممكنة عند من يقول بها والاول
يفضي الى التركيب الخارجي والاحتياج والثاني الى اعتبار القوة في الواجب وهو ضرورة
وجوب وجوده بالفعل من جميع الوجوه وذلك لامتناع زوال ما بالذات من غير وسط
عن الذات في العقل والخارج ولا يكون جزء من المركب المحقق ضرورة احتياج اجزائه

بعضها الى بعض كما تقرر ولا يجوز عليه الانقلاب من الوجوب الذاتي الى الوجوب الغيري
والى الامتناع والامكان الذاتيين لامتناع اجتماع المتنافيين وكذا الى الامتناع والامكان
بالغير لامتناع زوال ما بالذات فانه مع طريان اقتضاء الغير عدمه اولا ضرورة وجوده
وعدمه ما بقي واجبا فقد زال مقتضاه او ممكن الوجود اي بحيث لا يستحيل انفكاكه نسبة
الوجود وثبوتها عنه نظرا الى ذاته لذاته فبعد عادي الطرادي اذ لا ممكن بالغير سوآء كان
ذالك الغير علة مستقلة في اتصاف ذاته بالامكان او شرطا للعلية اذ على تقدير انتفآء
ذالك الغير لا يبقى ممكنا اصلا فكيف وبالذات فلا محالة ينقلب الى الواجب بالذآت او
الممتنع بالذات وهو محال لاستحالة اجتماع المتنافيين وجوآز استحالة انتفآئه لا يدفع زوال
الامكان على تقدير انتفآئه فان ما يلزم من فرضه محال وقال بعضهم اذا كان الامكان
ثابتا للشيئ لذآته لم يتصور ثبوته له بواسطة الغير حذرا عن توارد العلتين المستقلتين
على معلول واحد مشخص اذ لا تعدد في مفهوم الامكان نظرا الى شيئ واحد واعترض
عليه بجواز علية الذات بالامكان مشروطا بانتفآء الغير فلا يكون الذآت علة عند
وجود الغير فلا توارد اقول تصرف الغير في الشيئ مسبوق لامحاله بتحقق ذالك الشيئ
المتصرف فيه في نفس الامر فذات الشيئ قبل تصرف الغير ان كان ممكنا لذآته فصار
بعد التصرف ممكنا بالغير لزم التوارد ان كان الغير علة موجدة لامكانه او عدم كونه

ممكنا

ممكنا بالغير لزم التوارد ان كان علة سبقية اذا المراد بالامكان بالغير اقتضآء الغير
لا ضرورة الوجود والعدم له ولا فرق بين الاقتضآء والعلية بحسب اللفظ لا
يقال انما يلزم على تقدير علية التوارد على سبيل البدل وهو جآئز لانا نقول انما
يجوز توارد العلتين بحيث لو وجدت كل واحد منهما ابتدآء وجد ذالك المعلول
واما انه يوجد باحدى العلتين ثم يوجد بعلة اخرى فمستحيل اتفاقا واعلم ان الممكن
ما لم يجب لم يوجد اذ لا اولوية لاحد طرفيه نظرا الى ذآته بحيث يكفي تلك الاولوية
في وقوعه حتى يجوز ان يوجد ممكن بذالك الرجحان من غير احتياج الى غيره فيفسد
باب اثبات الصانع والاولوية الخارجية لا يكفي لوقوع احد طرفيه اما الاول فلانه
لو كان ذات الممكن مقتضيه لرجحان احد طرفيه بحيث يمتنع معه الطرف المرجوح لذآته
فلا يكون الاولوية اولوية بل وجوبا ولو جاز معه الطرف المرجوح لذاته يجاز
انقلاب الراجح بالذات مرجوحا اذ الواقع راجح ضرورة هف واعترض عليه بانه
انما يتم اذا كان اقتضآء الرجحان لذآته على سبيل الوجوب واما لو كان على سبيل
الاولوية فلا اذ غايته تخلف ما هو اولى بالذات والمستحيل بذاته تخلف ما يجب
لها عنها اقول ان كان الاولوية معلولة لذات الممكن وحدها فلا يمكن ان يتخلف
عنها باي وجه كان فلا تكون الا على سبيل الوجوب وان كانت معلولة لغيرها

منفردا او بشركة الذات فهي داخلة في الاولوية الخارجية وسيجئ الكلام فيها هذا
اذا فسرت الاولوية بما يقتضيها الذآت واما اذا فسرت بكون احد الطرفين بالبين
بذات الممكن من غير اقتضآء فقالوا في ابطاله ان الطرف الغير اللائق مرجوح لذآته
ومرجوحيته مستلزم لامتناعه الذاتي لاستحالة ترجح المرجوح وهو يستلزم وجوب
الطرف الراجح فلا يكون ما فرض اليق بذات الممكن كما فرض بل يكون واجبا لا يقال
مقابل الابلق انما هو الغير اللابق لا المرجوح فلا يصح الحكم بامتناعه لكونه مرجوحا
على ان الغير اللابق لا يجب ان يكون ممتنعا لذآته فان كثيرا من الاشيآء متصف بصفات
غير لابقة لانا نقول لا شك في رجحان الابلق بذات الشيئ من غيره ومرجوحية الغير
اللابق واتصاف الاشيآء بالامور الغير اللابقة انما يكون بسبب امر من الخارج
تحقق اسباب خارجية لها كاتصاف النفس بالمعاصي بسبب الشهوة والغضب و
تحقق اسبابها من الخارج واما الثاني فلان مجرد الاولوية الخارجية ان كان موجبا
للطرف الراجح فلا يكون الاولوية اولوية بل وجوبا والا فوقوعه بمجرد تلك الاولوية
مستلزم لترجح احد المتساويين وهو محال اذ لا امكان للوقوع الا تساوي الطرفين و
بغيرها يستلزم عدم كونها كافية في وقوعه فلا بد من الانتهآء الى الوجوب بعلية
الخارجة وهو مع تحقق علة الوجود واجب بالغير ومع عدم تحقق علة الوجود ممتنع

بالغير

الغير اذ عدم علة الوجود علة العدم فلا منافاة بين الامكان الذاتي والوجوب والامتناع
لعدم المنافاة بين عدم اقتضآء الذات واقتضآء الغير فظهر ان الممكن محتاج في كلا من
طرفي الوجود والعدم الى علة مغايرة لذآته وعلة افتقاره اليها نفس الحدوث عند
قدمآء الاشعري ومن يحذو حذوه ويجعل هو مع الامكان وقبل بشرط الامكان و
الكل باطل اذ الحدوث عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم فهو كيف يوجد الممكن
متاخرة عنه وهو عن اخباره المتاخر عن المخابرة فلا يمكن ان يكون علة للحاجة على
ان الممكن بالذآت لو كان محتاجا بسبب الحدوث المغاير له لكان ممكنا بالغير لا بالذآت
فالحق ان علة افتقاره نفس الامكان لان العلم به يستلزم العلم بالافتقار فهو معلول
للامكان اذ العلم التام يستلزم العلم بانيه المعلول ومهيته فستلزم العلم التام بالمعلول
المعين بخلاف العلم بالمعلول فانه انما يستلزم العلم بانيه العلية لا مهيتها فانما
يستلزم العلم بعلة ما كما صرح به المحقق الطوسي في شرح الاشارات قيل كما ان
العلم بالامكان يستلزم العلم بالافتقار كذالك العلم بالافتقار يستلزم العلم بالامكان
ضرورة ان المفتقر لا يكون واجبا ولا ممتنعا فكل منهما علة للآخر هف اقول مجرد العلم
بالافتقار لا يستلزم العلم بالامكان الا بمعونة الانحصار والكلام في الاستلزام مجرد
العلم بالعلة لا يقال لا نسلم الامكان صفة الممكن باعتبار الوجود فهو اعم متاخر

عن الوجود فاشتراك الالزام لانا نقول تاخره عن الوجود وعن المهية ايضا مسلم لكونه
كيفية النسبة بينهما لكنه ليس بمتاخر عن اتصاف المهية بالوجود ولهذا يوصف
المهية ووجودها بالامكان قبل اتصاف المهية بالوجود بخلافه فان المهية لا توصف
بها لاحالة الاتصاف بالوجود واذا ثبت عليه الامكان لافتقار الممكن ظهر ان الممكن
كما هو محتاج في وجوده الى العلة كذلك في بقائه لان البقاء عبارة عن استمرار زمان
الوجود والامكان متحقق في جميع ازمنة وجود الممكن وهو ظ او ممتنع الوجود لذاته
يكون بحيث يستحيل ثبوت نسبة الوجود عنه نظرا الى ذاته من غير اقتضاء اذ الممتنع
لاذات له حتى يقال انه يقتضي شيئا فقوله لذاته انما هو على الجزء المحض الاحتراز
وانما انحصرت الاقسام لدوران التقسيم بين النفي والاثبات فان قولنا المعقول
اما واجب واما ممتنع قضيته منفصلة مانعة الجمع فنقيض كل منهما اعم من
نقيض الآخر ومن عينه ايضا فنقيضاهما يجتمعان ولا يحصل من نقيضيهما الا احتمال
واحد هو لا استحالة الثبوت ولا استحالة العدم وهو المعنى بالامكان فالقسم الثالث
مركب من نقضي الضمين فيدور التقسيم بين الاثبات والنفي واعلم ان المصنف
سره لما فرغ من تمهيد المقدمة شرع في دليله على ما هو مختار الراسخين في العلم وهو
الاستدلال بالموجود واقسامه على اثبات الواجب وبما يلزم الوجوب والامكان على

صفاته

صفاته وبصفاته على كيفية صدور افعاله واحدا بعد واحد خلافا لبعض المتكلمين و
الطبيعيين من الحكماء فان المتكلمين يستدلون بحدوث الاجسام والاعراض على وجود
الخالق وباحوال المخلوقات على صفاته والطبيعيين يستدلون بوجود الحركة على محرك
ما وبامتناع الحركات الغير المتناهية على وجود اول محرك غير متحرك وبذلك على وجود
الواجب والطريق الاول اوفق اما في اثبات الواجب فلان الاستدلال بالمعلولات على
اثبات الواجب برهان انى سمي بالدليل وهو قلما يعطي اليقين اذا كان في الوسط مطلوب
وله علة لم يعرف بها انا العلم اليقيني بكل ما له سبب انما يحصل من سببه كما تقرر واما الاستدلال
بحال الموجود عليه فهو برهان لمي مطلق فيفيد اليقين اذ الوسط ههنا لا يكون معلولا ولا علة لوجود
الاكبر للاصغر بل امر يصاحبه بالطبع فان الوجود انما هو ذاته باعتبار كما عرفت ولما
في الممكنات فلان الاستدلال عليها وهذا الطريق انما هو بالعلة على المعلول فهو برهان
لمي مفيد للقطع بخلاف الاستدلال بالمعلول على العلة وبمكن صرفا ووثقية بان اثبات
الواجب اولا يلزم باستمرار اثبات سابق او تواف من عكسه كما ذكره صاحب المحاكمات و
تقرير الدليل قوله ولا شك اى لا تردد في الحكم على ان ههنا موجودا بالضرورة
اى بالبداهة وانما فيد قوله بالضرورة لان سلب الشك متناول للجهل البسيط النصوري و
اليقين المكتسب بالدليل واليقين الحاصل بالبداهة فلا بد بحمله على البداهة من مخصص

فان كان ذلك الموجود واجبا لذاته فهو المطلوب بالاثبات وان كان
ممكنا افتقر في وجوده الى موجد موجود قبل ايجاده لاستحالة تاثير المعدوم في الوجود
يوجده اى بوجود ذلك الممكن سواء كان ذلك الموجد علة تامة او علة موجدة هي
الفاعل المستقل بالتاثير والعلة الموجبة ايضا والمراد بها جميع ما يكون مؤثرا في الوجود
بوسط او لا فيدخل فيها الفاعل قريبا او بعيدا والمجرد الصوري لانه شريك للفاعل والقابل
لانها مؤثرة في فاعلية الفاعل والآلات والادوات على ما سيجيء والشرائط على رأي آخر تفاديا عن
المادة فانها متاثرة فلا يكون مؤثرة لامتناع اتحاد الفاعل والقابل وفيه منع بالضرورة
اى على سبيل الوجوب لما عرفت من ان الممكن محتاج الى علة مفيدة لذاته ولا يخفى
ان حمل الضرورة ههنا على البداهة مع اقامة البرهان على نفي الاولوية الذاتية وعدم
كفاية الاولوية الخارجية بالنظر فيه كما مر تعسف فان كان ذلك الموجد ايضا
او مستقلا واجبا لذاته فالمطلوب ثابت ايضا وان كان ممكنا
افتقر الى موجد اخر يعين ما ذكر فان كان ذلك الموجد الثاني
هو الممكن الاول دار مصرحا وان لم يكن هو الاول بل ممكن اخر لكنه
يرجع الى الممكن الاول آخرا دار مضمرا وهو اى الدور المفسر بتوقف الشيء على
ما يتوقف عليه باطل بالضرورة اى بالبداهة كما هو مختار المحققين لاستلزامه

توقف

توقف الشيء على نفسه وهو بديهي البطلان ومع ذلك يستلزم المحال على تقدير
تحققه لاشتماله على جملة متناهية بحسب التزديد فيها كما في الجملة الغير المتناهية
على ما سيجيء وان كان موجدا ممكنا آخر وهلم جرا تسلسل وهو اى التسلسل
المفسر بترتب الامور الغير المتناهية على سبيل العلية والمعلولية باطل اتفاقا و
الطرق في ابطاله متعددة منها ما ذكره المصنف وهو الطريق المعتمد عليه للعلماء
حتى اقتصر ابن سينا في الاشارات والنجاة وقدمه صاحب المواقف وغيره على
سائر الطرق الموردة لانه على تقدير تحقق التسلسل ببطلانه فهو ابلغ لان جميع
احاد تلك السلسلة اى كل واحد واحد من تلك السلسلة فان لفظ الجميع و
المجموع والكل والجملة يجري مجرى واحد بحسب الاصطلاح وان كان الكل في الاصل
بازاء الجزء والجميع بازاء الواحد والجملة بازاء المفرد وقيل الكل مقول على المتصل والمنفصل
والجميع والمخصوص بالمنفصل وقيل الجميع ما ليس بوضعه اختلاف والكل بما فيه
اختلاف الوضع وبالجملة فالكلية والمجموعية صورة تمامية الاجزاء يعرض لها ما يلتئم
الكل والمجموع من تلك الهيئة والاجزاء حقيقة مغايرة لحقيقة كل واحد واحد من
الاجزاء فالكل المجموعي والمجموع من حيث هو مجموع عبارة عن الاحاد المأخوذة مع
الهيئة الاجتماعية اى المأخوذة دفعة بامر اجمالي شامل لها لكن الكل والمجموع

ربما يطلقان على معروض الهيئة الاجتماعية بعد حذفها وقطع النظر عنها واما الكل
الافرادي فهو عبارة عن كل واحد من تلك الاحاد على سبيل البدل واطلاق الكل عليه
يجوز لاشتماله على جميع الاحاد بالبدلية فالكل والمجموع حقيقة انما هو الاجزآء مع الهيئة
الا ان تلك الهيئة قد يكون محض الاعتبار كما في العشرة وقد يكون صورة عرضية كما في البيت
وقد يكون مزاجا كما في المعجون والسكنجبين وقد يكون صورة نوعية جوهرية او نفسا
كما في التراب والانسان الجامعة اى السلسلة الجامعة لجميع الممكنات اى لكل الممكنات
محذوفة عنها الهيئة الاجتماعية بحيث لا يشذ عنها شئ ومن ثم سميت عنها غيرها بكون
موجودة لوجود معروض الكلية في الخارج وممكنة قبل لاحتياجه الى الاجزآء اقول الفرق
الكل الى الاجزآء بعد حذف الهيئة والكلية عنها محل نظر اذ الكل انما يحتاج الى الاجزآء
في الاتصاف بالكلية واما قطعا عن ملاحظة الكلية فلا يكون ثمة الا احاد متفرقة وغير
متفرقة بعضها الى بعض في الوجود اذ لو فرضنا مثلا ثلثة اشياء متفرقة قطعا عن
اتصافها بالثلثة فانعدم واحد منها فلا ينعدم الا ذلك الواحد اذ لا كلية ههنا حتى
ينتفي باتفائه ذلك الجزء فان قيل معروض الكلية قطعا عن الهيئة له اعتبار ان اعتبار
المعية واعتبار اللامعية وهو الاعتبار الاول يحتاج الى كل واحد من الآحاد بخلاف
الاعتبار الثاني فانه حينئذ لا يكون الآحاد متفرقة كما ذكرت والمقصود ههنا جمع الممكنات

محذوفا

محذوفا الهيئة بالاعتبار الاول قلت انما المعية هي الاجتماع فاعتبارها بدون اعتبار
الهيئة الاجتماعية لا يمكن ولو امكن لكان اعتبار المعية ماخوذا في الدليل من غير حاجة
اليه بتم الدليل اذ يكفي لاتصاف الجميع بالامكان ان يقال لو لم يكن جميع تلك الآحاد الموجودة
ممكنة لكانت واجبة فلزم تركب الواجب وتقومه بالممكنات كما في النجاة والتلويحات
او يقال اذا كان كل واحد واحد منها لا بسبيل البدل ممكنا فلا يمكن سلب الامكان من
الجميع فالجميع ايضا ممكن وذلك لان الآحاد المفصلة اذا كان كل واحد واحد منها محكوما
بحكم الجائز او يمكن سلب ذلك الحكم عن الكل نعم يمكن ان يحكم على الكل بحكم
الجائز او سلب آخر لا يحكم به على كل واحد وتوضيحه انه اذا كان كل واحد من الآحاد
المفصلة في العسكر تركيا او ابيض فلا يمكن ان يسلب التركيه او البياض عن الكل ويحكم
على الكل بانه جيش وليس واحدا من غير ان يحكم بذلك على كل واحد واما اذا كان
كل واحد منها على سبيل البدل محكوما عليه بحكم فلا بحث في جواز مخالفة الكل لها في
ذلك الحكم كقولهم كل انسان يشبعه هذا الرغيف ولا يشبع الجميع [redacted] ل
مركبا حقيقيا فانه قد يخالف وقد لا يخالف فان المعجون المركب من عدة اجزآء كل واحد
منها جار لا يمكن ان يسلب عنه الحرارة والانسان المركب من اجزآء كل واحد منها
جماد والكل يسلب عنه الجمادية فالامر في مخالفة الكل لاجزآئه موقوف على الدليل كما

ل ١٠

ذكره الامام الرازي في المباحث المشرقية فيشترك جميع الاحاد في امتناع الوجود لذاتها
لكونه موجودة ممكنة فلا بد لها اى لتلك الآحاد المفصلة من موجد اى من علة
تامة او موجبة هي الحقيقة يكون عللا اذ الجميع بهذا المعنى لا يكون فعلة الجميع جميع العلل
خارج عنها سواء كان الفاعل واحدا وصار العلل متعددا او كان الفاعل ايضا متعددا
بالضرورة اى على سبيل الوجوب وذلك لان علة المجموع اما ان يكون نفس تلك
الاحاد المعلولة او جزء منها او خارجا عنها كلا او بعضا ولا يجوز ان يكون نفسها او
كانت علة تامة او موجبة لامتناع تقدم الشئ على نفسه ولانه لو كان العلة التامة للمجموع
نفس المجموع لكان المجموع واجبا لامكانا اذ النظر الى ذات العلة التامة يجب وجود
المعلول وانتم فان كان كل شئ يكون كافيا في ان يوجد ذاته لا من غيره فهو واجب
الوجود وقد فرضناه ممكنا هف وسيجئ الكلام عليه ولا ان يكون جزء منها اما انه لا يجوز
ان يكون علة تامة فظ لاحتياج العلة التامة الى بقية الاجزآء فلا يجب الجميع به وكيف
يجب [redacted] هو محتاج الى غيره من الاجزآء واما انه لا يجوز ان يكون الجزء علة موجبة فلا
ح اما ان يكون ذلك الجزء بسيطا او مركبا والاول باطل لاستلزامه كونه علة لنفسه وعلته
والا لتوقف حصول الجميع بامر غير ذلك الجزء المفروض للعلية فلا يكون ما فرضناه كافيا
وانتم كل جزء منها فرض للعلية فعلته اولى بذلك فيلزم ترجيح المرجوح والثاني

باطل

باطل لان من اجزآئه المركبة لا يصلح لعلية الجميع الا ما قبل المعلول الاخير ولو كان قبل
المعلول الاخير علة موجبة للجميع لكان هو مع المعلول الاخير علة تامة للمجموع وانت خبير
بان ما قبل المعلول الاخير علة موجبة مع المعلول الاخير عين المجموع الذي هو المعلول
فلزم ان يكون المجموع علة تامة لنفسه وهو قطعي الاستحالة لما مر على ان ما فوق المعلول
الاخير لو كان جزء من المجموع لكان كالتسعة من العشرة وليست ثلثه وسبعة ولا اربعة
وستة الى غير ذلك لامكان تصور العشرة بكنهها مع الغفلة عن هذه الآحاد فتعين
ان يكون لذلك المجموع علة خارجة من السلسلة اما بتمامها او ما بعضها فيكون
ذلك الامر الخارج سواء كان علة للمجموع منفردا او بالشركة واجبا لذاته بالضرورة
لانحصار الموجود في الممكن والواجب وانحصار الممكنات في تلك السلسلة وهو الخلط
اذ به يبطل التسلسل وذلك لان ذلك الخارج لا بد ان يوجد جزء واحدا من اجزآء
تلك السلسلة اما منفردا واما بالشركة لامتناع ايجاد الكل بدون ايجاد جزء من اجزائه
فلا يكون ذلك الجزء مستندا الى علة اخرى داخلة في السلسلة لامتناع اجتماع
العلتين المستقلتين فح يلزم تناهي السلسلة مع فرض لا تناهيها ويلزم استناد ما
من السلسلة الى ما ليس داخلا فيها مع فرض استناد كل منها الى آخر منها وهلم
جرا فان قلت قد حكمتم بامتناع كون العلة التامة نفس المعلول ووجوب تقدمها

١٠٤

عليه واستدل للتم عليه لكنه لو تم دليلكم لزم في المركب من الجزء المادي والصوري تقوم
الشيء على نفسه بمرتبتين وذالك لان الماده والصورة مع انهما عين المعلول جزآن
من العلة التامة المتوقفة المقدمة على المعلول قلنا ان للمادة والصورة اعتبارين فيهما
باعتبار الانفراد جزآن من العلة التامة وباعتبار الارتباط الواقعي عين المعلول على
ان يكون الارتباط المذكور شرطا للعينية هذا في المركب من المادة والصورة واما
في المركب الاعتباري الذي نحن بصدده فالاجزاء عين المعلول وليست اجزاء من
العلة النامه فان قلتم لاشك ان المركب من الواجب والممكن لاحتياجه الى الاجزاء
وليست العلة التامة جزء منه لاحتياج العلة التامة الى بقيه الاجزاء ولا ان يكون خارجا
اذ لا خارج عنه فتعين ان يكون نفسه قلنا كلامنا في المجموع الذي جميع احاده معلولة
ممكنه كما ظهر من كلام الشريف العلامة قدس سره في حواشي شرح حكمة العين وقد
صرح به في شرح المواقف على ان المركب منهما مع الهيئة الاجتماعية غير موجود في
الخارج بد ونها امور متفرقة لاحتياج بعضها الى بعض بسبب التركيب بل الواجب
غير معلول والممكن معلول للواجب واعلم ان العلامة الدواني بعد ما عترف في رسالته
القديمة لاثبات الواجب باستناع كون الـ تامة عين المعلول واقام البرهان على
امتناعه بوجهين اورد في رسالته الجديدة لاثبات الواجب ان العلة التامة في هذا

المركب

المركب بمعنى جميع الاحاد التي يتوقف المجموع على كل منها عينه ولا محذور فيه لان توقف
ذالك المجموع على كل واحد من الاحاد لا يستلزم توقفه على المجموع حتى يلزم توقف
الشيء على نفسه وقال صدر الافاضل ان الامر المتعدد يوخذ بوجهين احدهما مجملا
وبهذا الوجه يكون واحدا واللفظ الدال عليه بهذا الوجه مثل مجموع الامور والثاني مفصلا
واللفظ الدال عليه بهذا الوجه مثل هذا وذاك وبهذا الوجه يكون كثيرا وكثيرا ما يختلف
في الاحكام مثلا مجموع القوم لا يسعهم دار ضيق ويسعهم لا معا على سبيل التعاقب فنقول
ان علة وجود المركب من الواجب والممكن هما ماخوذا لا معا فيكون هذا وذالك
علتين يرد عليه وجودهما معا واعترض عليه العلامة بانا سنقل الكلام اليهما لا معا فانه
ايضا ممكن يحتاج الى مرجح واجاب عنه بانه لا نسلم انه ماخوذ بهذا الوجه ممكن بل هو
بهذا الوجه اثنان وآحاد موجود بذاته وممكن موجود بالواجب قال العلامة هذا
المركب من وجود سواء لوحظ مجملا او مفصلا اذ المراد بالمجموع معروض الهيئة الاجتماعية
بدون الوصف اعني ذات الاثنين موجود وان لم يكن الهيئة والاثنية موجودة وان
كان معروض الاثنية موجودا فهو ممكن لاحتياجه الى الآحاد فلا بد له من علة وليس
شيء اخر يصلح علة له فلا تحسم مادة الشبهة على انا نقول ليس التفاوت في المثال بالاجمال
والتفصيل بل التفاوت فيه بالمحمول فان الكل المجموعي سواء اخذ مجملا او مفصلا متصفا

بان الدار يسعهم على التعاقب ولا ينصف بانها يسعهم مجتمعين فتامل انتهى اقول وفيه
بحث من وجوه الاول ان المجموع اذا كان عبارة عن معروض الهيئة الاجتماعية
بدون اعتبار الهيئة واتصف كل واحد واحد على سبيل البدل بانه يتوقف عليه ذالك
المجموع فلا يمكن مخالفة الكل للاحاد في الكل لحكم كامر فلا محص بما قرره من لزوم تقدم
الشيء على نفسه والثاني ان معروض الاثنية انما يقتصر الى الاحاد في الاتصاف بالاثنية
اذ ليس معروض الاثنينية كلا حتى ينتفي بانتفاء واحد منها بل معروضها الكلية و
الفرق بين الكل ومعروض الكلية ظاهر فظهر ان الحق في اعتباره لا معا مع صدق
الافاضل وهو جاسم لمادة الشبهة اذ لا يلزم منه كون العلة التامة عين المعلول و
هذا القدر كاف في تمام البرهان والثالث ان قوله ليس التفاوت في المثال بالاجمال
والتفصيل ليس على ما افاده اذ الكل في قولنا كل القوم لا يسعهم الدار الفسيح يوخذ
بعنوان الكل المجموعي وفي قولنا كلهم على التعاقب يسعهم هذا الدار ماخوذ بعنوان
الكل الافرادي فظهر التفاوت والرابع قوله ان الكل المجموعي مجملا او مفصلا متصف بان
الدار يسعهم على التعاقب يخرج الكل المجموعي عن المجموعي الى الافرادي بل الكل المجموعي
كما اعترف به العلامة عبارة عن الآحاد الملحوظة بامر اجمالي دفعة فكيف يقبل التفصيل
واعلم ان ههنا برهان خفيف ذكرني في رسالة الفردوس وهو ان المهية المعلولة

لا يمتنع في ذاتها وجودها والا لم يوجد ولا يجب وجودها بذاتها والا لم يكن معلولة
فهي في حد ذاتها ممكنة الوجود ويجب بشرط مبدئها ويمتنع لا بشرط مبدئها فهي في حد ذاتها
هالكه ومن الجهة المنسوبة الى الواجب واجبة فكل شيء هالك الا وجهه فلا يمكن وجود
الممكن بدون الواجب فوجود الممكن مثبت للواجب ولا شك في وجوده لما نشاهد من
طريان الوجود والعدم عليه ثم اني قد وجدت في بعض مؤلفات المحيام برهانا غريبا
على اثبات الواجب محتاجا الى تتميم فاردت ايراده في ذيل هذا الفصل متمما له وهو انه
لا يمكن ان يكون مهيه ممكنة الوجود علة لوجود البته اللهم الا ان يكون معدا او واسطة
او امرا آخر غير الفاعل والا لكان الف ممكنا وسببا فاعليا لممكن اخر وهو ب وقد عرفت
ان الممكن ما لم يجب لم يوجد فب انما يستفاد وجوب الوجود من الف فذات الف
التي يقتضي لا ضرورة الوجود والعدم كان مقتضيا لضرورة الوجود لغيره وهو ج
فان قيل لم لا يجوز ان يكون ذات الف من حيث هي هي مقتضية للا ضرورة الوجود
قلت فح وجوب الوجود يكون شرطا للتاثير والمؤثر ذات الف وهو ممكن والامكان صفة
لازمة له اعتبارية يكون بالحقيقة عين ذاته فيكون الامكان داخلا في التاثير بل مؤثرا
في وجوب الوجود وهو بديهي البطلان ولئن قلت لم لا يجوز ان يكون وجوب وجود
الف علة لوجوب وجود ب الان ووجود الف يفتقر ان يوجد الى الف فلا يوثر الامكان

فی وجوب وجود قلنا وجوب الف من الامور المعدومة الاعتبارية فلا يؤثر
فی الموجود ولو كان موجودا فی الاعيان فلا يمكن ان يؤثر الا بمشاركة الف
التی يكون الامكان عينه لان الفاعل المفتقر فی وجوده الی المحل لا يكون له فعل
الا بمشاركة المحل المذكور وقد عرفت ان موضع وجوب ذات الف يكون
لذات الف شركة فی تتميم وجوب وجود هف فقد بان ان جميع الذوات و
الهيات انما يفيض من ذات المبدء الاول الحق جل جلاله علی وفق علمه وارادته لا بعلل
كما ان الامكان صفة اعتبارية لذات الف وهی عينها كذلك الوجوب اعتبارية لها بسبب الغير
فهو ايضا عنها فلا يجوز ان يكون الف باعتبار صفة الوجوب التی هی مقتضية لوجوب
وجود ب من بيد ان يكون للامكان دخل فی التاثير ويكون الوجوب شرطا للتاثير لا
لمغايرة
نقول انما يصح العينية فی الصفات الاعتبارية الذاتية واما العارضية من الغير فلا اذ
ظاهرة والا لزم اتحاد الذات بالوصف العارض لها من الغير وهو محال ولقائل ان يقول
لم لا يجوز ان يكون ذات الف من حيث هی هی مقتضية لوجوب وجود ب من غير
مدخل للامكان والجواب ان الذات من حيث هی هی لا يفيض الا امرا واحدا وذات
الف قد اقتضت الامكان فلا يفيض شيئا آخر لامتناع صدور الكثير من الواحد
من جهة واحدة سلمنا لكن الامكان صفة القبول والوجوب صفة الفعل فلزم كون

ان يكون ذات الف قابلا وفاعلا وهو محال سلمنا لكنه يقتضی ان يكون ذات الف موجبة
بالذات وممكنة بالذات وهو بط ضرورة كون الموجب بالذات واجبا بالذات
اذ ايجاب الغير متوقف علی وجوب الموجب كايجاده فاذا كان وجوبه من غيره فلا
محالة يكون ايجابه انما هو لغيره من غيره فثبت ان الواجب بالغير لا يكون موجبا للغير

ولذا الفصل الثانی فی صفاته ای فی بيان ان الواجب كذا متصف

بالصفات الكمالية التی قد انعقد الاجماع علی وجوب التصديق بها وهی جمع صفة
والصفة عند المعتزلة مخبر به بالوصف وهو قول المخبر عن المخبر عنه بامر ما كالعالمية
وتنقسم الی ثبوتية وسلبية والثبوتية الی معنوية ونسبية وحاصله بالفاعل وتابعة للحدوث
مثبتو الاحوال منهم كالجبائی واتباعه عرفوا النسبية بانها معنی زائد هو اخص وصف
النفس ينبع بها التماثل والتخالف بين الذوات كالسوادية والبياضية والمراد بها
الصفات الذاتية التی يكون الذات علة تامة لها واما النافون للحال فعرفوها بانها
صفة لازمة للذات غير معللة والفرقة الاولی لم يجوزوا اجتماع صفتی النفس فی ذات
واحدة فلم يجعلوا اللونية مثلا صفة نفسية للسواد والبياض والثانية يجوزونه لان
الصفات اللازمة لشئ واحد ربما يكون متعددة واتفقنا فی ثبوت النفسية حالتی
الوجود والعدم مثل كون السواد سوادا وكونه لونا وعرضا واما المعنوية فعرفوها

المثبتون منهم بانها صفة معللة بمعنی زائد علی الموصوف مثل كون العالم
منا عالما بعلم والظاهر من مذهب الجبائيين انها صفة معللة اما بمعنی زائد
علی الموصوف كما مر واما بمعنی غير زائد مثل كون الله تعالی عالما بعلم لا يكون زائدا
علی ذاته والنافون عرفوها بالصفة الآئرة الثبوت والزوال الموصوف بها ولها
الحاصلة بالفاعل فهی الحدوث عند المثبتين وهو ليس صفة نفسية اذ المعدوم
عندهم نفس ولا يتصف فهو صفة غير ثابتة حال العدم مع ان المعدوم الممكن
عندهم متصف بكونه نفسا ولانها غير معللة ولا معنوية لانها غير معللة بصفة
واما عند النافين فالصفات اما ذاتية واما خارجية والذاتية اما نفسية يكون
الذات علة تامة لوجودها كالسوادية للسواد فهی لازمة للذات واما معنوية يكون
الذات علة للاتصاف بواسطة امر ما كالسوادية للسنجور فانها جائز زوالها عن الذات
والخارجة اما حاصلة بالفاعل ولا كالحدوث واما ثابتة للحدوث وهی عند القدرية
ما لا تحقق لها حالة العدم ولا يتصف بها الممكن حال وجوده وهی اما واجبة الحصول
لموصوفها عند حدوثه كايجاب العلة معلولها والتغير للجسم واما ممكنة الحصول
وهی اما ثابتة للارادة ككون الفعل طاعة او صفة معصية واما غير ثابتة لها ككون
العلم ضروريا فانه صفة غير واجبة ثابتة للحدوث العلم لا للقصد والارادة و

اما عند الاشاعرة فهی معنی قائم بالغير كالعلم والسواد مغاير للوصف الذی هو قول
دال عليها وتنقسم عندهم تارة الی نفسية ومعنوية ومستتر الاحوال منهم عرفوا النفسية
بانها صفة زائدة لا يصح توهم ارتفاعها من الذات مع بقاء الذات مثل كون الذات جوهرا
او ذاتا وموجودا والمعنوية بمايقابلها وهؤلاء قد قسموا الصفة المعنوية كالعالمية و
القادرية ونحوهما الی غير معللة كالعلم والقدرة وشبههما والنافون لها عرفوا
النفسية بما دل الوصف بها علی الذات دون معنی زائد وبانها صفة زائدة الی نفس
الذات لا الی معنی زائد ومآل العبارتين واحد والمعنوية بمايقابلها وهؤلاء انكروا
الصفات المعللة وقالوا لا معنی لكونه عالما قادرا الا قيام العلم الكلم والقدرة بذاته و
تارة الی ما هو عين الموصوف كالوجود والی ما غيره من صفات الافعال كالخلق و
الرزق والی ما لا عينه ولا غيره كالعلم والقدرة ولا يخفی ان هذا قول منهم بالواسطة
بين قولنا انه هو وانه ليس هو وهو يستلزم ارتفاع النقيضين فلا يخفی فساده واما
عند الحكماء وعليه جمهور الامامية فهی معنی قائم بالموصوف هاما حقيقيا او مجازيا
وهی قد يكون عينه كصفات الواجب سبحانه وقد يكون غيره كصفات الاجسام من
السواد والبياض وغيرهما والقسم الثالث ينقسم الی معنی مستقر فی ذات الموصوف
غير مضاف الی الغير كالسواد والبياض وهی حقيقته محضة والی معنی مستقر مضاف

غير متغير بتغير المضاف اليه كالقدرة على تحريك جسم ما فانه امر كلي لا يتغير بكون
ذلك الجسم حجرا او مدرا والى معنى مستقر مضاف يتغير بتغير المضاف اليه كالعلم
فان متعلقه لا بد ان يكون شخصا حتى ان العلم الكلي من الكليات يغاير الكل بكل واحد
من جزئياته بل العلم بكل جزئي منه علم مستانف يلزمه اضافة مستانفة وكلاهما
حقيقية اضافيتها الى معنى مضاف غير مستقر مثل كونك يمينا وشمالا وهي اضافية
محضة وهذا فرق منهم بين القدرة والعلم يبتنى عليه ما اشتهر منهم ان الله سبحانه
لا يعلم الجزئيات على الوجه الجزئي واصحاب الملة لا يقولون هذا الفرق كما صرح به المصنف
في بيع المستر شدين حيث قال واعلم ان اضافة العلم الى المعلوم كاضافة القدرة الى
المقدور وسيجيء الكلام فيه النبوتية اي الوجودية اذ النبوت مرادف للوجود
عند القائلين بانتفاء الواسطة بين الموجود والمعدوم وبعدم ثبوت المعدوم واما
عند القائلين بالواسطة وبعدم ثبوت المعدوم وكذا عند القائلين بانتفاء الواسطة
وثبوت المعدوم وكذا عند القائلين بالواسطة وبثبوت المعدوم فهو اعم من
الوجود لاشتمال الحال على الاول والمعدوم الممكن على الثاني والحال مع المعدوم الممكن
على الثالث كما يظهر من تضاعيفهم المعلومة وهي اي تلك الصفات ثمان انما لم يقل ثمانية
لانها خبر في حكم المشتق الغير السببي فيجب مطابقته للمبتدا الذي هو موصوفه بالحقيقة

لكن المبتدا ههنا ضمير نائب عن جمع المؤنث ومطابقة اسماء العدد من الثلثة الى العشرة
انما يكون بحذف التاء للمؤنث واثباتها للمذكر وذلك لان كل جمع لكونه مطلقا على ما فوق
الاثنين صار مؤنثا فما فوق الاثنين اولى بالتانيث قبل استعمالها بمعنى المعدود ثم اذا استعملت
بحذف المعدود طرء عليها معنى الوصف الذي هو معنى الاسماء المشتقة اذ معنى ثلثة
رجال رجال معدودة بهذا العدد وحيث فرامرا الحراد الفرق بين المذكر والمؤنث منهما
في التاء في تبعه موصوفها كالمشتقات ولما لم يكن لهما موصوف مذكور ضرورة كون
الجمع مؤنثا مذكرا كان او مؤنثا وكان اثبات التاء في الجمعين محلا بما قصدوه من الفرق
محذوفا التاء من الجمع المؤنث اصناء باستمرار القاعدة في تانيث جمع المؤنث بحث لا يتفاوت
فيه حذف التاء فقالوا رجال ثلثة ونسوة ثلث الاولى اي الصفة الاولى انهي قادر
فلا يكون القدرة والعلم واخواتها اشارة الى ان الصفة الواجبة الاعتقاد هي العالمية
والقادرية وغيرهما لا العلم والقدرة اذ لا يجب الاعتقاد بالعلم والقدرة بل باتصافه
بهما كما سيجيء كما سيجيء انما قدم اثبات القدرة لما مع على باقي الصفات لاشتماله على اثبات
الواجب مع على طريقة المتكلمين ونفي الايجاب عنه واعجاب حدوث العالم وهو من معظم
مطالب الفن واهم مواجب الاعتقاد وتحقيق الحال يتوقف على تحقيق معنى القدرة اولا
وتقسيمها الى القديمة والحادثة المسماة بالاستطاعة عند بعض والفرق بين القدرتين

واثبات القدرة الحادثة وما يتعلق بها فنقول القدرة صفة مؤثرة او كاسبة على
وفق الارادة ويقابلها العجز تقابل العدم والملكة او التضاد فالقادر هو الذي ان
شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل وقيل هي مبدء قريب للافعال المختلفة فالقدرة الفلكية
والحيوانية والقدرة القديمة والحادثة مصدوقة للتعريفين واما القدرة القديمة فلا
خلاف في كونها مؤثرة واما القدرة الحادثة فهي مؤثرة عندنا بالفعل وعند الاشاعرة
بالقوة فان من شانها التاثير لكنها لم تؤثر لوقوع متعلقها بالقدرة القديمة بخلاف
القوة العنصرية فانه لا يصدق عليها التعريف الاول لعدم كونها مؤثرة على طبق الارادة
وكذا على القوة النباتية خلافا للانبراقيين فانهم اثبتوا الارادة للقوة النباتية والعنصرية
وهي تنقسم الى قديمة وحادثة اما القديمة فهي صفة قائمة بذات الله تع اما اعتبارية
كما هو عندنا وعند المعتزلة والحكماء واما ازلية كما هو عند الاشاعرة وهي صفة واحدة
بالاتفاق مؤثرة غير متناهية بحسب لا يقف ومتعلقاتها متناهية بالفعل غير متناهية
بالقوة واما الحادثة فهي صفة وجودية قائمة بالنفوس الناطقة مؤثرة على حسب الشعور
باقية عندنا وغير باقية عند الاشعري بناء على اصله الفاسد من ان العرض لا يبقى زمانين
خلافا للبشر بن المعتمر فانها عنده عبارة عن سلامة البنية عن الافات فجعلها عدمية و
اختاره صاحب المحصل وذهب جهم ابن صفوان واتباعه الى نفيها راسا اذ لا مؤثر

عنده في الوجود الا الله لا بوسط ولا بغير وهذا قريب من مقالات الصوفية ثم العلم
بوجود الحادثة ضروري عند المصنف كما افصح عنه عبارته في شرح النظم وكذا عند الاكثرين
ولذا قال ابو الهذيل حمار بشر اعقل من بشر فان حماره لا يظفر بالضرب من جدول
كبير ويظفر بغير الضرب من جدول صغير وانما ذلك لفرقة بين ما يقدر عليه ومن
ما لا يقدر عليه وذهب الهمداني الى ان طريق العلم بها انما هو تيسر الفعل من بعض
تقدره من بعض وذهب الجبائيه الى ان طريق العلم بها انما هو بصحة الشخص و
انتفاء الافات عنه واستدل بعضهم على وجودها بان الانسان يندم على فعل الحرام و
لا يندم على المرض والافعال الطبيعية وانما هو لوجود القدرة على ترك الحرام وعدم
القدرة على دفع المرض وبالجملة فهي عندنا وعند المعتزلة والفلاسفة يتعلق بالفعل
والترك على السوية كما يدل عليه بل يتبادر الى الاذهان من مفهومها وعند الاشاعرة
لا يتعلق الا باحدهما وانت خبير بان رايهم مبني على تقدمها على الفعل فلا محالة يصح
تعلقها بالمتقابلين على السواء وقولهم معرب عن معيتها فلا يصح تعلقها الا باحد
المتقابلين حذرا عن اجتماعهما والحق الصريح معنا والا لكان تكليف الكافر قبل
الايمان به مع عجزه عنه قبيحا يمتنع صدوره عن الحكيم والقول بان الكافر مكلف في
الحال بايقاع الايمان في ثاني الحال لا يصلح حالهم ولا يجدي مقالهم الا بنفي القدرة عنه

حال التكليف فيؤدى اما الى تعذيب الكافر المصر المستمر الى زمان الموت واما الى
عدم
تعذيبه مع العجز عن الاتيان بما كلف به الاول خلاف الاجماع والثانى قبيح يحكم العقل
المطاع وانما هذا من اصلهم الفاسد فى مسئلة خلق الاعمال وسيجئ ابطاله والتحقيق
ان الكافر مكلف فى المحال مع القدرة ما يقاع الايمان فى ثمان المحال كما صرح به المصنف رضى
الله عنه فى نهاية الوصول الى علم الاصول وما تمسكوا به من امتناع بقاء الاعراض
وغيره مردود وبما ذكر فى المطولات حتى ان متاخريهم تفطنوا بفساد هذا القول
من الاشعرى فاعترفوا بضعف مستنده كما ظهر من عبارات شرح التجريد وشرح
المواقف ثم انه يمتنع وقوع مقدور مشخص من قادرين سواء كانا خالقين او كاسبين
وذلك لامتناع توارد العلتين وبطلان الكسب كما سيجئ وانما يمتنع تعلق القدرة
الواحدة بمقدور واحد من وجهين مختارا لا خلاف فى كونه مع مختارا بمعنى ان شاء
فعل وان لم يشاء لم يفعل الا ان الفلاسفة قالوا بامتناع صدق مقدم الشرطية الثانية
فى حقه مع لكونه فياضا جوادا بالذات فلا يمكن ان يتخلف عنها المشية المستتبعة لرجحان
المخير والكمال منها على الاتصاف والمتكلمين ذهبوا الى صدق المقدم المذكور فى حقه مع لكونه مريدا
لاحد مقدوريه بلا داع او لمصلحة عائدة الى الغير كما سيجئ نفس الاختيار عند الحكماء صحة
الفعل والترك وعند المتكلمين نفس الترجح المذكور واما ما اعتمد عليه الحكماء فى نفى

الاختيار

الاختيار عنه مع ان الفاعل الذى يفعل لغاية مطلقا غير تام لوجهين احدهما ان
يقصد وجود تلك الغاية فيكون مستكملا بذلك الوجود ناقصا فى نفسه كشفا عن ذلك
والثانى من حيث يتم فاعليته بمهية تلك الغاية فيكون ناقصا فى فاعليته والحق الاول
مع شانه كان تاما واحدا لا كثرة فيه ولا شئ قبله ولا معه فاذن لا غاية لفعله بل هو بذاته
فاعل وغاية للوجود كله فاقول فى جوابه انه مع مستكملا بذلك الوجود بل كان مكملا له و
فرق بين التكميل والاستكمال وذلك لان الكمال والاستكمال عبارة عن الحصول بالفعل
لما له ذلك الحصول ولا حصول ههنا مجردا لا لذلك الموجود لا للفاعل بل هو مستتبع بجميع
كمالاته من الاول الى الابد ولاسباب الكمالات لغيره التى هى صفات واعتبارات لذاته من
جملتها التكميل والايجاد الحاصل له دائما من غير تجدد بل المتجدد انما هو تعلقه بافراد
المستكملين وانت خبير بان تعلق صفاته بالغير انما يكون من الاضافات المتعلقة الوجود ما لغيره
والا فالاتصاف به لا نافى تمامية الموصوف به كما صرح به فى الاشارات فى النمط السادس
وفاعليته مع لا يصير ناقصة بالغاية الحكمية الناشية من ذاته غايته كون الفاعلية
ناقصة بدون الغاية وهذا مما اعترفوا به حيث اعتبروا الغاية والصورة والالات فى
العلة الموجبة ولا يلزم منه كون فاعليته مع ناقصة فان فاعليته لا يكون ناقصة على هذا
الا اذا لم يكن مقرونة بالغاية او محتاجة فى اقتران الغاية الى الغير ولا يكون كذلك بل

فاعليته مع مقترنة بالغاية من ذاته لا من غيره ولا يلزم منه كثرة في ذاته الا بحسب
الاعتبار وهو مما لا نزاع فيه فظهر ان للاختيار معنيين وهو على الاول يستلزم الايجاب
المستلزم لقدم العالم وهو باطل وعلى الثاني يستلزم الاختيار المستلزم لحدوث
العالم وهو حق لان العالم شرع في الدليل المستلزم لاثبات القدرة القديمة فلو
سبحانه والمراد بالعالم ههنا ما سوى الله تع وهو عندنا وعند اكثر المسلمين لا يدل
الجواهر المادية والاعراض المتعلقة بها واما الجواهر المجردة فلا يثبت عند المتكلمين
خلافا للصوفية والحكماء الاشراقية والمشائين فانهم يثبتون عقولا ونفوسا مثلا
مجردة وقديمة ونفوسا مجردة جزئية حادثة ومن اصحابنا ذهب المفيد رضي الله
عنه وابو سهل النوبختي الى تجرد النفوس الناطقة الانسانية الحادثة وهو في الاصل
اسم مشتق لكل ما يعلم به كالخاتم ثم غلب فيما يعلم به الصانع فيقال عالم الافلاك وعالم
العناصر وعالم الحيوان وعالم النبات الى غير ذلك وقيل هو اسم للذي العلم مطلقا
واجبة كانت او ممكنة فيقال عالم الجبروت الى عالم اللاهوت الى غير ذلك وعالم
الملكوت اي عالم الصفات وعالم الملك اي عالم الشهادة الى غير ذلك من العوالم
المذكورة في اصطلاحات الصوفية وقيل هو اسم للذي العلم الممكنة من الملكية والجن
والانس فيقال عالم الملك وعالم الانس وعالم الجن وقيل هو اسم لجملة الوجود لكل خير

من اجزائه فيصح ان يقال عالم زيد وعالم عمرو الان كلمات العوالم عندهم
منحصرة في ثلث العالم الاشرف الاعلى الحاير للكمال المنزه عن النقصان التقي عن الغير
الفياض للوجود الذي انار نفسه واستنار به الوجود التابع له وهو عالم العقل والعالم
الاوسط الموجود بغيره وجودا اوليا الذي يتضاعف فيه الوجود لما بعده وهو عالم
العقل والعالم الادون الاخس المختلف المراتب المشتمل على العالم الفلكي والعالم الاكوني
العنصري وهو عالم المحسوس وبالجملة فهو اسم للقدر المشترك بين اجناس ما سوى الله
تع فيصح اطلاقه على كل واحد من تلك الاجناس وعلى مجموعها اتم وهو محدث اعلم ان
الحدوث امر اعتباري كالقدم وهما صفتان للوجود متقابلتان بالعدم والملكة فيتصف بها
المهية بتبعية الوجود على ما مر وينقسمان الى ذاتي وزماني فالقدم الذاتي عبارة عن عدم
المسبوقية بالغير والحدوث الذاتي ما يقابله فلا قديم بالذات سوى الله سبحانه وصفاته
اعتبارية عندنا وزائدة عند الاشاعرة والقدم الزماني عبارة عن عدم المسبوقية بالعدم
والحدوث الزماني ما يقابله فبين الذاتي والزماني منهما عموم مطلق لان كل مسبوق بالعدم
مسبوق بالغير من غير عكس فالحق سبحانه وصفاته قديم بالاعتبارين وما سوى ذاته وصفاته حادث
عندنا وعند قاطبة الملليين خلافا للحكماء فان المجردات والافلاك والبسائط والمركبات
بالنوع قديمة عندهم واما المركبات بالشخص فهي حادثة عندهم اتم ولا يخفى ان حدوث

العالم فرع للاختيار ثم اعلم ان المحدث عند المتكلمين ينقسم الى المحدث بالمباشرة وهو ما يكون
حدوثه من الفاعل بغير وسط والى المحدث بالتوالد وهو ما يكون حدوثه من الفاعل بتوسط
امر صادر عن الفاعل كالحركة من المتحرك فانها حادثة في الاجسام بسبب الميل المسمى بالاعتماد
المعلول بالجسم والى المحدث بالآلة وهو ما يكون حدوثه من الفاعل بتوسط امر ليس هو
من الفاعل كالسرير من النجار فانه محدث منه بسبب القدوم الذي ليس معلولا للنجار من
حيث هو نجار وانما قال انه محدث لان كل جسم لا ينفك عن الحوادث اعني الحركة والسكون
اعلم ان الحركة ضد المكافأ كمال اول لما هو بالقوة من حيث هو بالقوة ومعناه انه حصول
بالفعل للمتحرك لاجل ما هو بالقوة وهو الوصول الى المقصد الذي هو مطلوب عن الحركة
فان الحركة لا يكون حاصلة بالفعل الا عند كون المطلوب منها بالقوة من حيث ان ذلك
الوصول بالقوة لان الوصول من حيث هو بالفعل ليس مطلوبا من الحركة واحترز بالاولية
عن الوصول فانه وان كان كمالا للمتحرك ولكنه كمال ثان وعند المتكلمين حصول الجسم في مكان
بعد آخر ولا يخفى ان تقييد الحصول بالمكان مبني على انهم لا يثبتون الحركة في غير الاين
من المقولات وهي يقال على الحركة بمعنى التوسط اي كون المتحرك بين المبدء والمنتهى بحيث
يكون حاله في كل آن مخالفا لما قبله وما بعده والعلم بوجودها بهذا المعنى ضروري و
يقال ايضا على الحركة بمعنى القطع وهو الامتداد المتوهم الحاصل من الحركة بحسب التوسط

الامتداد

كالامتداد المتوهم من القطرة النازلة والنقطة الجوالة قيل لا وجود لها بهذا المعنى
الا في التوهم وقال بعض المحققين انها موجودة في الزمان كما شهد به الفطرة السليمة
وبالجملة لا بد لتحققها في الخارج والتوهم او في الخارج فقط مما منه الحركة وهو المكان
الاول وما يجري مجراه ومما اليه الحركة وهو المكان الثاني ومما يجري مجراه ومما له
الحركة وهو المطلوب من الحركة ومما به الحركة وهو القوة المركوزة في المتحرك ومما
يطلق عليه الحركة وهو المسافة والزمان على تقدير وجوده ومما فيه الحركة و
هو الاين وسميت الحركة الاينية بالنقلة كحركة زيد من البصرة الى الكوفة او الوضع و
سميت الحركة الوضعية بالحركة المستديرة كحركة الفلك او الكم وسميت الحركة في الكم
بالنمو والتكاثف والذبول كحركة النباتات او الكيف وسميت الحركة في
الكيف بالاستحالة كاستحالة البرودة الى الحرارة في الماء واستحالة البياض الى السواد في بعض
اصناف الغيب ثم انها منقسمة الى الحركة بالعرض كحركة ساكن السفينة والى الحركة
بالذات وهي منقسمة الى قسرية كحركة الحجر المرمى وذاتية والذاتية الى طبيعية كحركة
الحجر من السطح الى المركز وحركة النار في المركز وارادته مستديرة كحركة الفلك
على المركز ومستقيمة كحركة الحيوان والسكون حفظ الشيء في كون المتحرك في مكان
او ما يجري مجراه زمانا بعد زمان فهو ضد للحركة وقيل هو عدم الحركة مما من شأنه

ان يكون متحركا وبما من الاعراض الذاتية للجسم على سبيل التقابل كالاستقامة و
الانحناء للخط فلا ينفك الجسم عنهما لان كل جسم له تمكن بالفعل وتمكن بالقوة فان
انتقل مما فيه بالفعل صار متحركا والا كان ساكنا وبهما حادثان بالزمان لاستدعائهما
المسبوقية بالغير والمسبوق بالغير بالزمان مسبوق بالعدم اما انهما يقتضيان
المسبوقية بالغير فلان الحركة عبارة عن التغير من حال الى حال وهو مقتضى
سبقة الحال المتغير عنها بالزمان على الحال المتغير اليها فانه يوجد الحال السابقة عند
عدم الحال المسبوقية فيكون مسبوقة بالعدم وهو معنى الحدوث والسكون عبارة
عن حصول الجسم في مكان زمانا بعد زمان على ان قدمه يستدعي امتناع زواله و
زواله ظاهر في بعض الاجسام والا لم تحقق الحركة فكذا في كل جسم ضرورة المماثلة
بين الاجسام واعترض على حدوث الحركة بان مهية الحركة غير مسبوقة بالعدم
بل المسبوقة بالعدم انما هي جزئياته ولا يلزم منه مسبوقية المهية بجواز ان يكون
لها جزئيات متعاقبة غير متناهية ويكون مهية الحركة محفوظ بتلك الجزئيات
بالنوع ولا يلزم من مسبوقية كل واحد منها مسبوقية المجموع واجيب عنه بانا
نسلمه المعترض من حدوث كل جزء من جزئيات الحركة كاف للمستدل همنا
اذ الاستدلال يتم بحدوث تلك الجزئيات ولتماهيها الثابت التضايف فان الماهية

والمسبوقية

والمسبوقية كالعلية والمعلولية في التضايف مع ان اثبات حدوث جزئياتها
المتماهية مستلزم لحدوث مهية الحركة لان الامور المتماهية اذا كان كل منها حادثا
كان مجموعها ايضا حادثا واذا كان المجموع الجزئيات المتماهية حادثا كانت المهية
ايضا حادثة وفيه نظر اذ لا حاجة لنا الى تسليم المعترض ههنا حتى يكون الكلام
الزاميا والى حدوث المهية بل حدوث الجزئيات بديهي بانضمامه بتناهي الجزئيات
يتم الاستدلال على حدوث الاجسام لانها انما يكون متصفة بجزئيات الحركة و
السكون قوله اذا كان كل منها حادثة كان المجموع حادثا واذا كان مجموعها حادثا
كان المهية ايضا حادثة منظور فيه من وجهين الاول ان حدوث كل واحد منها
لا يستلزم حدوث المجموع لجواز مخالفة الحكم في الاجزاء المجموع والثاني ان حدوث
المجموع لا يستلزم حدوث المهية لجواز اتصاف كل فرد منها بالحدوث باعتبار
تشخصاتها فان الفرد عبارة عن مجموع المهية والمشخصات فهو مركب اعتباري من
ثلثة اجزاء من المهية المجموعية والمهية والمشخصات لكن الهيئة المجموعية معدومة
في الخارج فلا يكون متصفة بالحدوث بل المحتمل للاتصاف هو المهية والمشخصات اما
كلاهما واما احدهما وعلى الاول يكون الفرد بتمام اجزائه متصفا بالمسبوقية وعلى
الثاني يكون متصفا باعتبار احد جزئيه فالحكم بمسبوقية المهية بسبب مسبوقية

الافراد بدون رفع احتمال كون الفرد منصفا بالمسبوقية باعتبار شخصانه التي
هي جزء مهمه الاعتبار تخرط القتاد اقول والتحقيق ان المهمة لابد ان يكون حادثة عند
حدوث جميع افرادها والا لزم تحقق المهمة المجردة بدون الافراد وهذا ربط فطعا
واعلم ان الحكماء قد استدلوا على قدم الحوادث والحركة والزمان والهيولى بان كل
حادث لابد لوجوده من علة تامة مشتملة على امر حادث تحاشيا عن قدم الحادث
لاستحالة تخلف المعلول عن علته التامة وهذا الامر الحادث ايضا لابد لوجوده من
علة تامة كذلك وهكذا فهذه الحوادث الغير المتناهية في الازل لابد ان يكون
متسابقة الوجود لامتناع اجتماع الامور الغير المتناهية في الوجود فتعين ان يكون
قبل كل حادث حادث لا الى بداية له وتلك الحوادث كلما يخرج شيئا فشيئا من
القدم تقرب المعلول الخاص الى تاثير العلة فاذا وصلت سلسلة الحوادث الى
معلول خاص يوجد فتكون تلك الحوادث معدات لوجوده ثم ان هذا القرب و
البعد لا يكون في العدم بل في موجود له تعلق بالقدم وهو الهيولى فاذن ثبت قدم
الحوادث والهيولى والزمان والحركة اما الحوادث والهيولى فقد ظهر حدوثهما
بما ذكروا واما الزمان فلانه لما كان كل حادث مسبوقا بحادث آخر فلا زمان الا و
يوجد فيه حادث واما الحركة فلان الزمان مقدار الحركة فيستلزم قدمه قدمها

واذا ثبت قدم الامور المذكورة ثبت سرمديتها وذلك لان رفع كل حادث
موقوف على رفع علته التامة المركبة من الوجود والعدم وهي الحوادث الازلية
المعدة له ولا يكفي فيه رفع الوجود فقط لان رفع كل موجود محتاج الى رفع موجود
اخر مترتب العدمات الغير المتناهية وهو مستلزم لترتب الوجودات الغير المتناهية
وهذا هو التسلسل فلا بد لرفعه من رفع العدمات السابقة ايضا وهو رفع العدم الازلي
ورفعه انما يتصور بوجود حادث اخر فاذن لابد من الحوادث الابدية المستلزمة
للهيولى والزمان والحركة السرمدية اقول لم لا يجوز ان يكون الامر الحادث المشتمل
عليه العلة التامة لكل حادث تعلق الارادة القديمة بايجاد ذلك الحادث على ان
الاختيار من غير حاجة في حدوث ذلك التعلق الى حادث اخر وما لا ينفك عن الحوادث
اي كل ما لا ينفك عن الحوادث فهو محدث بالضرورة لاستحالة اتصاف القديم
بالحوادث الموجودة في الخارج فظهر ان كل جسم وجسماني غير العرض محدث لوجوب
اتصافها بالحركة والسكون على سبيل التقابل واما العرض وان لم يتصف بالحركة
لامتناع انتقال الاعراض فهو متصف بالسكون في محله عندي على ان حدوثه ايضا
يلزم من حدوث موضوعه فهو ايضا حادث وكل محدث لابد له من مؤثر قديم حذرا
عن الدور والتسلسل فيكون المؤثر فيه هو الله سبحانه وهو مختارا اذ لا معنى للمختار

الا الموجد لشئ مسبوق بالعدم لانه لو كان موجبا لم يتخلف اثره عنه بالضرورة
اذ لا يخلو اما ان يكون موجبا لذاته من حيث هي هي او بشرط قديم فلا يتخلف
عنه اثره او بشرط حادث فيلزم اما قدم الحادث ان كان الواجب مؤثرا فيه لذاته
او بشرط قديم واما تسلسل الحوادث ان كان الواجب مؤثرا فيه بشرط حادث لنقل الكلام
اليه حتى يتسلسل فيلزم اما قدم العالم لكونه قديما ولم يتخلف عنه اثره او حدوث
الله مع حدوث العالم وهما اى قدم العالم وحدوثه مع بطلان بالضرورة لاثبات
لاجماع حدوث العالم ولامتناع زوال ما بالذات واعلم ان للفلاسفة بقدم العالم
دلائل لا بد من النظر فيها هل يذهبن كيدهم او يغيظ منها ان حدوث الاجسام موقوف
على امر حادث لامتناع الترجيح بلا مرجح فان اختصاص حدوثها بوقت دون وقت
مع تساوي نسبتها الى الجميع يستلزمه والكلام في ذلك الحادث كالكلام في الحادث الاول
فيلزم التسلسل المستلزم للقدم ومنها ان المختار لا يختار ايجاد شئ بدون المرجح
للايجاد بالنسبة اليه فكان بالايجاد محصلا للرجحان بالنسبة اليه ومستكملا به وكان
بدونه ناقصا تعالى الله عنه فالمؤثر في الاجسام لا بد ان يكون موجبا لا مختارا واثر
الموجب القديم يجب ان يكون قديما ومنها ان الاجسام مركبة من الهيولى
والصورة والهيولى قديمة والا افتقرت الى هيولى اخرى وهكذا فيتسلسل وقدم

المادة يستلزم قدم الصورة لامتناع تجرد الصورة عنها وتجردها عن الصورة
فيلزم قدم الاجسام ومنها ان الزمان قديم والا لكان عدمه قبل وجوده بالزمان
فيكون الزمان موجودا حين فرضناه معدوما هذا ومنها ان القدرة باحد الضدين
دون الآخر اما لذاتها من غير مرجح فالممكن يستغني عن المرجح وبذلك ينسد باب اثبات
الصانع ويلزم قدم الاثر واما المرجح ومعه لا يجب الفعل والا لزم الايجاب فلا بد من
مرجح آخر وهكذا الى ان يتسلسل ومنها ان قدرته مع الارادة التامة متعلقة من الازل
الى الابد بترجح الحادث في الوقت المعين وان ايجاده لا يستلزم تغيرا في صفاته مسلم
عندكم فوجوده في ذلك الوقت على سبيل الايجاب لا سبيل الاختيار ومنها ان قدرته
متساوية النسبة الى الوجود والعدم والعدم لا يمكن ان يتعلق به القدرة لكونه نفيا
محضا فلا يستند الى شئ فالوجود كذلك فلا قدرة اصلا ومنها ان حدوث العالم لا
يقتضي ان يكون المؤثر فيه مختارا لم لا يجوز ان يكون الواجب بالايجاب اوجد قادرا
مختارا وهو اوجد العالم من العدم ومنها ان القدرة بمعنى صحة الفعل والترك محال
لان اثرها اما واجب مع الشرائط واما ممتنع بدونها ومنها ان القدرة على الاثر امر ثابت
وجوده بواجب واما حال عدمه ممتنع واجيب عن الاول بان الحدوث مختص بوقته
على حسب ارادته اذ لا وقت قبل ذلك الوقت فلا يلزم الترجيح بلا مرجح فان الاوقات

المطلوبة فيها الترجيح معدومة هناك اذ لا وجود للزمان الا مع وجود العالم فان
قيل اختصاص الحدوث بذلك الوقت دون ما عداه من الاوقات الموجودة بعده
ترجيح بلا مرجح اقول وجود الاوقات الموجودة بعد ذلك الوقت متوقف على اختصاص
ايجاد العالم بذلك الوقت فطلب الترجيح له بعد اختصاصه وايجاد في ذلك الوقت
غير معقول وقبله فتلك الاوقات ايضا معدومة فكيف فيها الترجيح وعن الثاني
بان المختار مرجح لاحد مقدوريه لحكمة من غير لزوم استكمال ونقصان له وعن الثالث
بان الهيولى منفية اقول وتوضيحه على ما تفردت به في نفي الهيولى ان مدار ذلك
في اثبات الهيولى ان الاتصال وهو كون الشيء مشتركة الحدود والنهايات عرض
لازم للجسم وينعدم عند طريان الانفصال لو لم يحفظه الهيولى فعند طريان
الانفصال يلزم اما انعدام القسمين من الجسم الطارئ عليه الانفصال بالمرة او
ايجادهما بالمرة واما وجود الامر الحافظ للاتصال المستلزم لحفظ القسمين وهو
الهيولى والاول محال بالبديهة فتعين الثاني ويرد عليه ان الاتصال وان كان
عرضا اعتباريا الا انه لم لا يجوز ان لا يقوم بالمجموع من حيث هو مجموع كالوحدة
حتى ينعدم بطريان الانفصال بل هو عرض اعتباري تابع للامتداد الساري في
الجسم فلا ينعدم عند طريان الانفصال الا في الجزء الطارئ عليه الانفصال من ذلك

الامتداد بل يبقى القسمان المنفصلان عند طريان الانفصال من غير حاجة الى
حافظ هو الهيولى على ان الاعدام بالمرة والايجاد بالمرة مجرد استبعاد ودعوى الفترة
لا يسمع في معرض الاستدلال مع ان كثيرا من العقلاء كالصوفية والاشراقيه ذهبوا
الى اعدام العالم بالمرة وايجادها بالمرة في كل آن وبالحسن الاشعري قال بانعدام العرض
وايجادها بالمرة في كل آن وعن الرابع بان تلك القبليه ليست متقدمة بالزمان وعن
الخامس بان ما يفيد به باب اثبات الصانع انما هو الترجيح لا الترجيح من المختار بل هو
بالحقيقه عند اهل الحق مفتاح لذلك الباب ومصباح في دخوله لا ولي البصائر والالباب
وعن السادس بانه وجوب بشرط تعلق الارادة لا وجوب ذاتي ولا نزاع فيه بل نحن
نقول بوجوب المعلول عند وجود العلة التامه وعن السابع بان العدم ليس نفيا
محضا بل امرا سالما للاستناد الى العلة الا ان المشية لا يتعلق بفعله وعن الثامن بان
العالم عبارة عما سوى الله ع لا يقال انما يثبت بالدليل حدوث الاجسام فلم لا يجوز ان
يخلق الله ع مجردا مختارا موجدا للاجسام بالاختيار لانا نقول الكلام في ايجاب المجرد
القديم واختياره كالكلام في الواجب فلو لم يكن الواجب مختارا لم يكن المجرد القديم
مختارا ولو كان الواجب مختارا فلا حاجة لنا الى ذلك المجرد وعن التاسع بان صدور
الاثر باعتبار القدرة ممكن وباعتبار انضمام الارادة واجب وعن العاشر بان القدرة

على الاثر حال عدمه بمعنى التمكن من ايقاعه فى ثانى الحال واعلم ان المصنف لما
فرغ من اثبات انه تع قادر مختارا راد ان يبين عموم قدرته بجميع الممكنات فقال
رضى الله عنه وقدرته بتعلق بجميع المقدورات لان العلة المحوجة للحدث الى المؤثر
هى الامكان وذالك لان المحدث هو الموجود بعد العدم فهضا ثلثة امور الوجود
والعدم وكون الوجود بعد العدم وظاهر ان المتعلق بالفاعل المؤثر لا يكون العدم لما
عرفت من ان المشبة لا يتعلق به ولا كون الوجود بعد العدم فانه صفة عارضة لمثل
هذا الوجود لذاته فما بقى للتعلق الى الفاعل الا الوجود الخاص للمحدث بسبب الامكان
وهو مشترك فى جميع المقدورات فالجميع محتاجه الى علة مؤثره هى قدرته تع واعترض
بمنع علية الامكان للاحتياج مستندا بان انتساب العلية الى المهية واجب عنه
بان الحكم بحاجة المهية الملحوظة باعتبار الوجوب والامتناع ممنوع بحاجة المهية الملحوظة
باعتبار الامكان واجب فلا يكون علة الحاجة الا المهية مع الامكان او نفس الامكان
والحكم بعلية المهية مع الامكان اذا كان الامكان كافيا فى الحكم ط اقول لم لا يجوز ان يكون
المهية وحدها مقتضية للحاجة الا ان ملاحظة الوجوب والامتناع معا يكون مانعة
عن الحكم ولا يكون ملاحظة الامكان مانعة فلا بد من دفع هذا الاحتمال الذى هو مستند
المنع اولا ودفعه بان يقال لو كانت المهية وحدها مقتضية للحاجة فلا بد ان تقدم

على

على الحاجة تقدم العلة على المعلول فهى قطعا عن معلوله اما ممكنة واما واجبة و
واما ممتنعة فعلى الاول يلزم احتياجها قطعا عن احتياجها هف وعلى الثانى والثالث يلزم
انقلاب الواجب والممتنع هف ونسبة ذاته فى اقتضاء القادرية الى الجميع اى جميع
الممكنات بالسوية والا افتقرت فى اختصاص التعلق اى مخصص مخصصا للترجيح بلا مرجح
فيكون الواجب فى قادريته مفتقرا الى الغير هف فان قيل لا يلزم من صحة نسبة مقدورية
الممكنات باسرها اليه صحة نسبة قادريته اليها لجواز استناد اثر الى الذات من حيثية
مغايرة للذات من غير تاثير للذات من حيث هى هى فيه قلنا اذا صحت نسبة جميع
الممكنات اليها بالمقدورية صحت نسبتها الى جميع الممكنات بالقادرية لمماثلة الممكنات
من حيث الامكان فاذا صح نسبة القدرة الى البعض صح الى الباقى فيكون قدرته عامة
لجميع الممكنات خلافا للسيد المرتضى وللشيخ ابى جعفر الطوسى رضى الله عنهما ولاكثر المعتزلة
والكعبى وعباد ابن سليمان والنظام والجبائية والفلاسفة والصابية والنوبختية والجهلة
فستدلهم اما عدم قدرته تع على افعال العباد من وجهين الاول لامتناع مقدور بين
من قادرين اذ على تقدير وقوعهما فى الارادة لزم توارد العلتين على معلول واحد اذ
تعلق الفعل بالقادر كتعلق المعلول بالعلة واما على تقدير خلافهما فلانه اما ان يقع
مرادهما فلزم اجتماع الضدين او النقيضين وان وقع مراد احدهما فلانه اما ان يقع

الفعل واما ان لا يقع الفعل وعلى الاول يلزم ان يكون الكاره قادرا على الثاني يلزم
يكون الكاره قادرا وعلى الثاني يلزم ان يكون المزيد غير قادر لان القادر من شانه
ان لا يقع ما كرهه ووقع مراده واجيب بانه على تقدير وقوفهما لا يجب محذورا اصلا لجواز
توارد العلتين على سبيل التوسط بل هو واقع انما المستحيل توارد هما لا سبيل التوسط
ولا على سبيل التبادل بالمعنى الذي ذكره قال المصنف في نهج الحق والاصل في ذلك
انه ع واجب الوجود وكلما عداه ممكن وكل ممكن فانه يصدر عنه او يصدر عما يصدر
عنه انتهى واما على تقدير خلافهما فلا يمكن ان يقع مرادهما لانه اذا اشتمل المحل باحد الضدين
يستحيل ان يقبل الضد الآخر من الفاعل ولا يمكن ان لا يقع الفعل لانه اذا اراد احدهما
وقوعه مع القدرة فقد حصل المؤثر التام لوقوعه فيجب وقوعه ويمتنع لا وقوعه اذ لا يمكن
في عدم وقوعه عدم ارادة احدهما بل لا بد له من عدم الارادتين والثاني لان وقوع
الافعال منهما على سبيل الطاعة او العبث فوقوعه كذلك لا يمكن من الله سبحانه فلا يكون
قادرا عليها اذ لو كان قادرا عليها لكان الصفات المذكورة غير لازمة لنفس الافعال فلا
بد لانصاف افعالنا بها من سبب فيلزم قيام المعنى بالمعنى وهو محال واجب عنه بان كون
الفعل طاعة او عبثا صفات عارضة للافعال بالنسبة الينا فلا يلزم في كونها مقدورة لله
سبحانه على ان امتناع قيام المعنى بالمعنى ممنوع والتحقيق ان افعالنا مقدورة لله سبحانه

بوساطة

بوساطة قدرتنا وانصاف افعالنا بالطاعة والعبث من تاثير قدرتنا بالمباشرة المتوسطة
واما عدم قدرته على خلق علم ضروري فينا بمعلوم مكتسب لنا اذ هو مستلزم لوقوع
الشك في الضروريات بناء على جوازه في النظريات ومستلزم لجواز اكتساب الضروري
ونقيض لحصول العلم الضروري مع الجهل اقول بل هو قادر على خلق علم ضروري فينا
بمعلوم كسبي الا ان ذلك المعلوم الكسبي بعد خلق هذا العلم الضروري لا يبقى كسبيا
بل صار ضروريا فان قبل العبد مكلف بالعلم بالله ع وصفاته ولو انقلب ضروريا
لم يكن مقدورا للعبد لاستحالة انفكاك العلم الضروري عنه فقبح التكليف به قلت
امتناع وقوعه بسبب امر محذور لاتنا في مقدوريته بالذات واما عدم قدرته على ايجاد
ما اخبر نفسه عن عدم وقوعه لاستلزام انقلاب علمه جهلا وهو محال واما العدم قدرته
على القبيح لان الداعي الى القبيح ان كان موجودا وتعلق القدرة به لزم احد المفاسد لانه
ان كان عالما بقبحه مع عدم احتياجه اليه يلزم السفه ومع الاحتياج يلزم الحاجة و
ان لم يكن عالما بقبحه يلزم الجهل والكل في حقه محال وان لم يكن الداعي موجودا كان
القبيح ممتنعا فلا يكون المقدور له على اي وجه واجب عنهما بان كلا من المجزوم عنه بعدم
وقوعه والقبيح مقدور له بالذات وممتنع وقوعه اما بسبب تعلق علمه ع بعدم وقوعه و
اما بسبب اتصافه بالقبح واستلزامه المفاسد واجيب بان الامتناع بالغير غير منافي

بالامكان الذاتي واما عدم قدرته على ايجاد جميع الممكنات لوجوه الاول امتناع صدور
الكثير من الواحد والثاني مشاهدة الآثار في العالم من الاوضاع الفلكية كمعسر الفصول
وسعادة المواليد وشقاوتهم واجيب بعد التسليم بانه مع قادر على جميع الممكنات
اما بوسطة او اما بغير وسط فلا يلزم من دخول الوسائط في التاثير خروج بعض
الممكنات عن دائرة مقدوريته مع غايته المقدورية بالواسطة ونحن لا نمنعها ولا نقول
به كما قاله الاشعري فلزم عليه ما لزم الثالث لامتناع كونه خالقا للشرور والجواب
عنه ان الشرور مقدورة له بواسطة قدرتنا الثانية اي الصفة الثابتة من النبوية
الواجبة الاعتقاد وانه والمراد كونه عالما والعالم ههنا هو الذي ينكشف عليه الاشياء
انكشافا اشراقيا حضوريا بحيث لا تغيب هي عنه لان العلم عند اهل الحق ليس صورة مساوية
للمعلوم ولا سيما في علم الله سبحانه اذ لو كان صورة لكان زائدا على ذاته للعلم الضروري
بان صورة المعلوم ليست ذات العلم ولا اضافة محضة ضرورة افتقار الاضافة الى المضاف
بل معناه انكشاف الاشياء وظهورها للعالم واما ما به ينكشف المعلوم وهو لا ينحصر
في الصورة بل كما ان الصورة يكون سببا لانكشاف المعلوم كذلك ذات الواجب
منشاء لانكشاف جميع المعلومات عنده وكما ان الصورة علم كذلك كون الذات بحيث
ينكشف منها جميع الموجودات علم اجمالي ذاتي للواجب وهو لا يكون علما بالقوة كما ظن

بل

بل حالة متوسطة بين القوة المحضة التي هي الجهل وبين الفعل المحض الذي حالة هو
التفصيل وانصاف الواجب بمثل هذه المحالة لا يكون نقصا في ذاته كما في القدرة بل علمه
مع بالموجودات على التفصيل ليس كمالا ذاتيا لذاته بل كمالا تابعا للايجاد فظهر ان منشا
الانكشاف قد يكون صورة كما في النفوس الانسانية بالنسبة الى المعلومات الخارجية
سوى ذواتها ولوازم ذواتها اذ التعلق بين العالم والمعدوم الصرف ح بالبديهة و
تعلق النفس بالموجودات الخارجية لا يكون على نعت الحضور بل على نعت الحصول
اذ لا حاضر عندها من المعلومات شيئا سوى ذواتها ولوازم ذواتها من البدن وعوارضه
فلا ينكشف لها شيئا سوى ما ذكر الا بحصول الصورة وقد لا يكون كما في ذات الواجب
مع فاقد ذاته وجميع معلوماته التي هي لوازم ذاته حاضرة متمثلة عنده وعلما هو عليه
من خصوصاتها ازلا وابدا من غير حصول صورة فيه او في غيره او قائمة بذاتها وما
قال صاحب الشفاء في بحث العلم ان المحق سبحانه لا يكون عاقلا لهذه المتغيرات مع تغيرها
من حيث هي متغيرة تعقلا زمانيا متشخصا بان تعقل في زمان وجودها انها موجودة
وفي زمان عدمها انها معدومة فلكل من الامرين صورة على حدة ولا واحدة من
الصورتين مع الاخرى فيكون واجب الوجود متغير الذات هف انتهى فان
اراد به ان الموجودات العينية المتشخصة غير منكشفة عندها الا بالصور الكلية الوجودة

قبل وجودها فهو غلط اذ لا يغرب عنه مثقال ذرة في السماء بل الموجودات العينية مع
ازمنة وجودها وعدمها حاضرة عنده في الازل وموجودة بالنسبة اليه وان كانت بالنسبة
اليه وان كانت معدومة بالنسبة الى ذواتها كما صرح به الراسخون في مؤلفاتهم من
قدماء الحكماء وعظماء العلماء وتوضيحه ان العالم الواقع في امتداد الزمان يمتنع ان يحضر
عنده شيء مما يوجد بعده وانما ذالك لنقصان اشراقه ولان الشيء الذي يوجد بعده معدوم
بالنسبة الى ذات الزماني والى ذاته ايضا والتعلق بين العالم والمعدوم الصرف ع
واما العالم الخارج من امتداد الزمان الخالق للزمان فلا مانع لحضور الزمان وما فيه
قبل وجوده عنده وذالك من قوة اشراقه ولتعرض لتصويره خطاب [illegible] ب
امتداد الزمان وح عالما موجودا في جزء منه وء موجودا في جزء آخر منه وع العالم الغير
الزماني الخالق للزمان وما فيه فنقول ء عند وجود ع معدوم صرف بالنسبة الى
ذاته وبالنسبة الى ع ايضا فلا يمكن ان تحقق تعلق بين ع وء واما ع فيحضر عنده كل من
ع وء قبل وجودهما وذالك لكونهما موجودين قبل وجودهما بالنسبة الى ع وان كانا معدومين
بالنسبة الى ذاتهما فان علم ع يتعلق بهما وبزمان وجودهما معا في الازل فهما موجودان
بالنسبة اليه في الازل وانما ذالك له لكمال اشراقه على الزمان وما فيه بل الزمان
وما فيه حاضر عنده على ما هو عليه في نفس الامر ازلا وابدا من غير تغير في الذات

ولا في علمه بل التغير انما يكون في النسب والاضافات وان اراد به ان الحق سبحانه
لا يجوز ان يكون عالما بالمتغيرات بالعلم المتغير الزماني فان العلم المتغير من حيث هو
متغير انما يكون متغيرا لمحله وجه وهذا النحو من العلم نقص في شانه مع وسيأتي لذالك
ايضاح والتحقيق ان العلم الواجب سبحانه مراتب الاولى هو العلم الاجمالي الحقيقي الانظراي
السابق على صور الموجودات فانها امور صادرة عن الواجب والصادر عنه لا يكون حزافا
بل مسبوقا بعلم والعلم في هذه المرتبة عين ذاته ونسبته الى علوم الممكنات كنسبة النوع
من العقل الباسق ولهذا قالوا ان عالميته عبارة عن كونه خلاق العلوم وذاته بهذا العلم
يعلم جميع الموجودات وعلمه بجميع الموجودات بهذا العلم عين ذاته ولعل المراد من الشيون
الذاتية في كلام الصوفية هذا العلم ومن مرتبة الاحدية ذاته من حيث الاتصاف بهذا العلم
والثالثة هو العلم التفصيلي الاضافي مقيسا الى الاول والاجمالي مقيسا الى المراتب السافلة
عنهما وهو الصور الصادرة عن الواجب اما في العنصر الاول الذي هو من نحو العقول ويعبر
عنها بهيولى الكل وهو غير هيولى الاجسام على راي ناس الملطى وهذا العلم ليس كمالا ذاتيا
للواجب بل كمالا تابعا للايجاد وعلم الواجب بذالك العنصر عين العنصر اذ ذات الواجب علة لوجوده
وعلمه بذاته علة لعلمه به فكما ان العلتين واحد بالذات متغاير بالاعتبار فكذالك المعلولان
وكذا حال الصور القائمة بالعنصر فان علم الواجب بتلك الصور التي هي العلم بالموجودات

المسبوقة بالعنصر هو نفس تلك الصور الحاضرة بذواتها عند واجب الوجود بدون
التفرقة واما في سمع الربوبيه عليها كما هو راى انكساس المطلق وعنده ان الواجب ابداع
العنصر الوان الصور في العقل الاول دفعة ثم وجدت في هيولى الاجسام بالتدريج
ولعل مراده ان ما يحصل من الصور يحصل من ذات الواجب والا فوجود الصور
في الذات يفضي الى اجتماع القابلية والفاعلية في ذاته اللهم الا ان يقال ان الصور
موجودة في ذات الواجب من غير انفعال بل كما يليق بذاته كما سيجيء وهذا العلم
للواجب علم فعلي عبارة عن صدور الآثار عن المؤثر منكشفة ولعل مراد الصوفية
من الاعيان الثابتة ومراد الحكماء من الهيآت الموجودة قبل كثرته في علم الله مع
او في العقول المجردة تلك الصور والثالث هو الصور الموجودة بتوسط العنصر الاول
في العقل والرابع هو الصور الموجودة بتوسط العقل في النفس الكلية وهذا في النفوس
المنطقية الفلكية واخر مراتب التفصيل لصور الحوادث الكونية العينية وانكشافها
بالتفصيل وجمع تلك الصور مع ذويها الموجودات العينية باعيانها حاضرة عند
الواجب في الازل واستدل على عالميته بقوله لانه فعل الافعال المحكمة المتقنة
اى الخالية عن جميع انحاء الخلل والمفاسد الحالية بانواع الحكم والمصالح وكل من فعل
ذلك فهو عالم بالضرورة اما الصغرى فيظهر بالتامل في الاجرام العلوية والا

جسام السفلية وانوارها واثارها واما الكبرى فضرورية والعلية عليه ان تلك الافعال
المحكمة والآثار المتقنة من الله سبحانه ان لم يكن بعلم وقدرة لكان جزافا بختيا
ومن لم يعلم الموجودات قبل وجودها فمن الله يوجده وعلى اى نحو يخرجها بفعله و
يبدعه فهي مسبوقة بعلم واعترض عليه بوجوه فقالوا اولا لو اردتم من الافعال
المتقنة ما يشتمل على المنفعة من كل وجه فلا يم ان افعال الباري سبحانه كذلك
لعدم خلوها عن ضرر فان حرارة الشمس مثلا وان كانت ناضجة في نضج الثمار و
غيرها الا انها مضرة لامزجة المحمورين ومهيجة لامراض الحارة ومفسدة لبعض الزروع
والثمار ولو اردتم منها ما يشتمل على المنفعة في الجملة فينتقض باضال النحل و
العنكبوت من حسن السياسة ونظم الرياسة ولباقة البناء وكذا بافعال
المقلد مع عدم العلم وثانيا بجواز صدور الافعال المتقنة من واسطة عالمة
بغير علة الله بتلك الواسطة وثالثا بان علمه ان كان زائدا تعدد الواجب او افتقر
الى ممكن في علمه وان كان عين ذاته لكان المعقول من الواجب والعالم
واحدا هف ورابعا بان علمه بالواقع يستدعي وجوبه وبغير الواقع يقتضي امتناعه
فذر اعن انقلاب علمه جهلا والجواب عن الاول بان المراد من الافعال المحكمة
ما يشتمل على المنفعة المطلوبة منها وان كانت مشتملة على مضرة مغلوبة على

ومن لم يعلم على ان النحل والعنكبوت من ذوى الادراك الا ان ادراكهما لا يتعدى
من المحسوسات والمقدر من اول العلم بما يفعله اجمالا فانه عالم بان تقدير العالم
مفيد له وعن الثانى بان خلق الواسطة من غير علم بها يقتضى ان يكون ايجاده اياها
على وجه الاتفاق والجزاف وهذا من اشنع الشناعات فان قبل عدم العلم بما يوجبه
الموجب فلا قلت قد صرحوا بان من الدلائل الدالة على علمه مع انه مبدء لوجود العالم والعلة
اشرف من المعلول فى جميع الصفات الكمالية التى منها العلم وعن الثالث بان علمه عين ذاته
ومغايرتهما بالاعتبار فلا يلزم اتحاد المعقول من الواجب والعالم وعن الرابع بان الموجب
والامتناع بسبب تعلق العلم بالوقوع واللاوقوع لا ينافى الامكان الذاتى المناسب للاختيار
على ان العلم تابع للمعلوم والمعلوم تابع للقدرة فلا يكون العلم مؤثرا فى الوقوع وعدمه
واستدل الحكماء على علمه مع بانه مجرد وكل مجرد عالم بذاته وبغيره اما الصغرى فلما سياتى
فى الصفات السلبية واما الكبرى فلان المانع من المعقولية والعاقلية والتعقل انما هو
المادة وعلاقتها وذلك لان قبل تجريد المهية من العوائض المادية لا يترتب عليها آثار
المعقولية من صحة الحمل على الكثيرين ومطابقة الصغير وبعد تجريدها لا يفتقر المهية فى
المعقولية ولا نفوسنا المجردة فى عاقليتها الى اثر آخر فلا مانع غيرها للمعقولية والعاقلية و
اذا كان كذلك فالمجرد يمكن ان يعقل ذاته وغير ذاته فامكان العاقلية لازم لذاته والا

لزم

لزم الانقلاب من الامكان الى الامتناع وكل ما كان ممكنا للمجرد بالكلية فهو واجب الثبوت له
والا لكان ثبوته له متوقفا على استعداد القابل فلا يكون ما فرضناه مجردا بالكلية كما فرضنا
فلكل مجرد يجب ان يعلم ذاته وغير ذاته ولا سيما المبادى فانه فى التجرد على اعلى المراتب واكملها
لا يقال لا يجوز ان يكون العلم بذاته وبغيره ممكنا له بحسب مهيته ومتنافيا عليه باعتبار
الوجود والتشخص لانا نقول اختلاف الاحكام باعتبار المهية والوجود انما هو بسبب اختلاف
المهية والانية فى الممكنات واكتفائى المهية الممكنة بالزوائد المادية واما فى الواجب فلما كان
مهيته عين انيته مع كمال البراءة عن العوائض المادية فلا يتصور الاختلاف المذكورة واذا
ثبت انه مع عالم اراد ان يبين عموم علمه فقال وعلمه يتعلق بكل معلوم واستدل عليه اولا
بقوله لتساوى نسبة جميع المعلومات لتجردها اليه وتوضيحه انه مع عالم فى الجملة كما مر فلو
يعلم جميع المعلومات فلا مع اما ان يكون عدم علمه ببعض المعلومات لا لمانع فلزم التخصيص
بلا مخصص واما ان يكون لمانع فذلك المانع اما من قبل المعلوم واما من قبل العالم والاول باطل
لان المعلومية مقتضية لتعلق العلم بالشئ وصحتها عموما مقتضيه للعموم والثانى كذلك لان
العالمية من مقتضيات ذاته ونسبة ذاته الى جميع المعلومات على السواء فاذا كان عالما ببعضها
عالما بكلها لتجرد ذاته بالكلية بخلاف النفوس الانسانية فانها لتعلقها فى الجملة بالمادة ولا يعلم
الكل واستدل عليه ثانيا بقوله لانه حى والحيوة عند المحققين صحة العلم والقدرة فنقول ان

يعلم كل معلوم واذا صح له ان يعلم كل معلوم فيجب له ذلك لاستحالة افتقاره الى غيره اذ
نسبة ما يصح له لو لم يجب ثبوته له لكان متوقفا الى امر غير ذاته فلزم افتقاره فى الاتصاف
بما هو ممكن له الى الغير من استعداد القابل وغيره وهو حق فى حقه لما عرفت من انه غنى من
كل وجه واستدل الحكماء على عموم علمه بانه مع لتجرده عن المادية بالكلية عالم لذاته وعلمه
بذاته يستلزم العلم بجميع معلولاته لان ذاته علة لجميع وجميع معلولاته لوازم ذاته فلا يكون
غايبة عن ذاته ويستلزم تعقل ذاته تعقلها فعلمه محيط بجميع الاشياء على اختلاف مراتبها
واحوالها على سبيل الحضور والاشراق باضافات مبدئية تسليطية كعلمنا بذواتنا ولوازم
ذواتنا من ابداننا وما يتعلق بها فلو كان لنا سلطنة على غير بدننا لادركناه ادراكا اليقينيا
اليها بل له اضافات متكثرة الى كل واحد منها على حسب احواله واوانه سواء كان الخارج
ماديا او مجردا متغيرا اوثابتا فان قبل تعقل ذات العلة او الملزوم انما يستلزم تعقل
المعلول او اللازم اذا كان منا ولوازم ذاته مع لا يكون بارسها بينة حتى يلزم من تعقل ذاته
تعقلها قلت ان جميع الممكنات بتشخصاتها وعوارضها على ما هى عليه من مقتضيات ذاته
مع اما بوسط او بغيره فهى لا تنفك عن ذاته الا فى العقل ولا فى الخارج واعكاك اللوازم
الغير البينة عن الملزوم فى التعقل مبنى على جواز ذهول الوسائط وعدم احظاره بالبال كما صرح
به ابن سينا فى منطق الشفاء حيث قال فان من العوارض ما يلزم المهية لزوما اوليا مثل

بواسطة

بواسطة عارض فيكون سلبه عن المهيات مع استنياب المهية واحظارها معا بالبال
مستحيلا وقد يمكن ان يكون وجود العارض بواسطة فاذا لم يخطر ذلك الواسطة
بالبال امكن سلبه انتهى وانت خبير بان ذهول الواسطة وعدم احظارها فى حقه مع
محال للوازم والوسائط كلها حاضرة عنده مع ذاتا فيلزم من تعقل ذاته تعقل جميع لوازم
ذاته فان قلت من البين ان التعقل من العاقل والمعدوم الصرف ممتنع فحضور تلك
المعلومات عنده انما يكون بحضور صورها فان العلم صورة مساوية للمعلوم فان استلزم
حضور الذات حضور تلك المعلومات فلا مع اما ان تلك الصور مرتسمة فى ذاته او فى مجرد
آخر او قائمة بانفسها والاول يستدعى كونه فاعلا بالفاعل والثانى كون الصور المرتسمة فى
شئ علما لشئ آخر او كونه محتاجا فى علمه الى آلة والثالث اثبات المثل الافلاطونية قلنا
اولا نسلم ان العلم صورة مساوية بمغايرة للمعلوم فانا اذا عقلنا ذواتنا وكذا الصور
المحاصلة للاشياء فى اذهاننا فانما ادركناها بذواتها لا لصورها والا لزم تضاعف الصور
فلا يتوقف العلم على قبول المعلوم فلم لا يجوز ان يكون تلك المعلومات معلومة لمع لا لصورها
بل بحصولها له من غير قبول لانه مؤثرها وموجدها وحصول الاثر للمؤثر اسد من حصول
المقبول لقابله لان نسبة الفاعل بالوجوب ونسبة القابل بالامكان فلما كان حصوله
للقابل علما كان حصوله للفاعل علما بطريق الاولى واعترض عليه بان كون الشئ عالما يقتضى

وجود ذالك الشئ للعالم ووجود المعلول في الخارج وان كان لازما لوجود العلة
فهو لا يرتبط بالعلة الا بحسب هذا الوجود ولا نسلم ان هذا الارتباط صحيح للعلم بل لقائل
ان يقول هذا كما يقال نسبة السواد الى قابله بالامكان والى فاعله بالوجوب والنسبة
الاولى منشاء الاتصاف فلا يكون منشاء الاتصاف اولى وهذا مما لا يقول به عاقل
اذ العلم بالشئ يقتضي نسبة مخصوصه فلا يجوز تحقق نسبة اخرى وان كانت اولى تلك
تلك النسبة على ان ذالك ينقض ان لا يكون ايجاد ذالك المعلول بسبب العلم لعدم تقدم
العلم عليه فيرجع الى ان يكون ايجاد بعض المعلولات بغير علمه وما قيل ان العلم لا
يتوقف على قبول المعلوم مستند لشعور النفس بذاتها لا تحدث شيئا او يمكن ان يكون
مناط الاتصاف بالعلم احد الامرين اما العينية واما القبول فلا يتحقق بمجموعهما
انتفاء ما هو المناط وان تحقق نسبة اخرى اقول هذا كلام على السند الغير المساوي
لانه غير لازم للمنع على ان دفع السند المساوي انما يجوز بالابطال لا بالمنع وقوله ووجود
المعلول في الخارج وان كان لازما لوجود العلة فهو لا يرتبط بالعلة الا بحسب هذا الوجود دون
بان المعلول كما انه مربوط بالعلة بوجوده من العلة كذالك مربوط بها بمعلوميته لها قبل الايجاد
وبعدها وقوله كما يقال نسبة السواد الى قابله بالامكان الخ قياس مع الفارق لان المتصف
في المشبه به شئ واحد في الحالتين غير الفاعل وفي المشبه امران وهما الواجب والنفوس

البشريه

البشرية وقوله على ان ذالك يقتضي ان لا يكون ايجاد ذالك المعلول بسبب العلم
لعدم تقدم العلم عليه مدفوع بان لزوم المحذور مبني كون العلم صورة وهو
اول المسئلة وقوله وما قيل اذ يمكن ان يكون مناط الاتصاف احد الامرين
الخ مجاب بان جواز الحصر في الامرين لا يجدي نفعا لدفع المنع بل يصار الى دفع السند
بالمنع وهو غير جائز وثانيا بانه سلمنا ان العلم صورة مساوية للمعلوم وانا حصول
صور تلك المعلومات في ذات الباري مع قوله يستدعي كونه قابلا فاعلا لم لا
يجوز ان يكون صورها منفرزة في ذاته من غير انطباع وارتسام بل بوجه اشرف
منه كما يليق بجنابه ولا يستدعي ما لا يليق به قال الفاراني في الجمع بين الرايين
ما حاصله ان الباري جل جلاله بائنيته وذاته مباين لما سواه فكذا باوصافه حتى اذا
قلنا انه موجود علمنا ان وجوده لا كوجود ما دونه وكذا اذا قلنا انه حي او عالم الى غير ذالك
علمنا ان علمه وحيوته لا كعلم ما دونه وحيوته ما دونه بل بنوع اشرف واعلى بنوال الا
ان فصحة العالم الوجودية وضيق العبارات الامكانية يضطرنا الى اطلاق الالفاظ
المتعاورة عليه فيجب ان نعرف ان كل لفظ يستعمل في ذاته وصفاته فهو بعيد عن
مستفاد اللفظ بل عليك عند اطلاق الالفاظ المتواطئة على تلك المعاني الشريفة العالية
بارادة معنى غير المستفاد من اللفظ وما نقل عن مشكوة الحكمة ومصباح الحكمة محمد بن

١٢٧

لا يغرب عنه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء اعلم ان وما نقل من الحكماء من
انهم قالوا ان الله لا يعلم الجزئيات الزمانية بل انما يعلم طبايعها فلا يعلم علمه لعله
نقل غير مطابق بل اولئك لو اعتقدوا ما نقل عنهم لكانوا من الانعام بل هم اضل
اذ لو لم يكن للموجودات معلومة لموجودها فايجاده لها انما هو على الجزاف وهذا
كفر صريح وجهل قبيح مع الله عن ذالك علوا كبيرا بل انما وجدنا في كتبهم ان الواجب
مع يعقل كل شئ على وجه كلي لان العلم بالشئ على الوجه الجزئي انما يكون بطريق
الاحساس والتخيل وهو نقص له فلا يجوز عليه لان التخيل والاحساس من توابع
المادة وهو متعال عنها بالكلية واما كيفية علمه بالجزئيات على الوجه الكلي انه اذا
عقل ذاته عقل كل موجود عقل فاعل الموجودات واسبابها ولما كان هذه الاسباب
تودي الى ان يوجد عنه الامور الجزوية على وفق النظام الاعلى فهو اذا علم تلك الاسباب
ومطابقاتها فلا محالة يعلم ما يتاتى اليها من الجزويات والازمنة التي بنيها على ما هي عليه
اذ ليس يمكن ان يعلم تلك ولا يعلم هذه ومكون مدركا للامور الجزوية من حيث هو كلية
اعني من حيث ان لها صفاتا كلية فان كلا من الصفات المشخصة لتلك الجزويات من الازمنة
وغيرها يمكن اخذه بحث لا يمتنع نفس تصوره من وقوع الشركة فيكون كل منها كليا
منحصرا في فرد كالشمس مثلا وهذا عرفنا زيدا بانه الطويل الاسود ابن شخص كذا وكذا في

وقت

وقت كذا الى غير ذالك من مشخصاته بحث لا يجتمع تلك الامور في غيره ولكن مع ذالك
كله فلا يمتنع وقوع الشركة بحسب مفهومه بل انما يمتنع وقوع الشركة ملاحظته بشرط
كونه مشارا اليه بالاشارة الحسية ولا يستراب ان ادراك الجزئيات بسبب موانعات الاسباب
الجزئية واحاطة العقل لها غير الادراك الجزئي الزماني الذي يحكم الآن انه وقع لان لا يقع
بسبب مشاهدته وتلخيصه ان الباري سبحانه يعلم اسباب الكائنات من حيث هي طبايع
ويعلم احوال تلك الاسباب ومشخصاتها من حيث هي متعلقة بتلك الطبايع ويعلم
ما يحدث معها وقبلها وبعدها من حيث واقعة في اوقات وجودها على وجه
لا يفوته شئ اصلا ولا يمتنع وقوع الشركة نظرا الى نفس تصور كل منها واذا علم
الاشياء كذالك فقد حصل له صوره العالم منطبعة على جميع كلياته وجزئياته الثابتة
والمتغيرة الخاصة بوقت دون وقت ويكون تلك الصور بعينها منطبقة على العوالم
الغيبية المغايرة لهذا العالم فيكون غير متغيرة بتغيرها وهذا كما انك علمت من اوضاع
الطالع لمولود ما انه في وقت كذا يفوز بالسلطنة فحكمت به وتعينت بوقوعه فيه فوقوعه
وعند وقوعه وبعد وقوعه من غير تغير ولا تجدد في علمك بل انما تصور تجدد مثل
هذا بطريان الذهول واما اذا رايتها في الوقت المعلوم فلم يجز ان تحكم بفوزه الا بمشاهدة
الجزئيات الحسية ولا يكون علمك الحاصل بفوزه من المشاهدة عين علمك الحاصل به

١٢٩

على الباقر صلوات الله عليهما ويسمى عالما وقادرا لانه وهب العلم للعلماء والقدرة
للقادرين بل كل ما مر نموه بأوهامكم في ادق معانيه مخلوق مصنوع مثلكم مردود
اليكم والباري واهب الحيوة والموت ولعل النمل الصغار يتوهم ان الله رباسن فان
ذلك كالها وتوهم ان عدمها نقصان لمن لا يتصف ولا يكون ان له هكذا يا ذوي العقول
فما يصفون الله مع والي الله المفزع به نص قاطع في امتناع المقايسة بين اوصافه و
اوصافنا ولو فاست وجدت بالتامل الصادق والتفحص اللايق وجدت اكثر الشبه
والشكوك في الالهيات ناشيا من المقايسة بين الناقص والكامل فصل بقدر
نفسك واحتمار وهمك فما يوقعك في مزال التشبيه ومزالق التشبيه والله ولي
العصمة وثانيا بانه مع يعلم ذاته علما حضوريا ويعلم معلولاته علما اجماليا حضوريا
هو مبدء التفاصيل وخلاف الصور وهذا كما انك اذا سمعت مسئلة من غيرك
وتحدث بفسادها وبقيت بان عندك ما يفيد ابطالها وانك محيط بدفعها من غير
تفصيل البته ثم تفصيلنا في ضمن الاجمال غير متغير ولا متبدل فان ذاته لما
كانت باقية لا يجوز عليه التبدل والتغيير فما من علمه وصفه كذلك باق غير زائل
ولا متغير وما ذلك عليه بعزيز وان كان فوق طوق البشر لان علم البشر بسبب تعلق
النفوس البشرية بتدبير البدن المادي ضعيف لا يقدر على ملاحظة التفصيل في ضمن

الاجمال

في ضمن الاجمال وان اردت ان تسميه علما اجماليا لتعلق علمه اضافته اليها دفعة
فلا ضير فيه اذ ليس عرضيا الا احاطه علمه بجميع المعلومات على ما هي عليه في نفس
الامر ولا يخفى ان هذا العلم الاجمالي للباري مع انه هو مبدء التفاصيل علم انطوائي
كذلك الجميع ما عداه منطوي في تعقله وقد انكره صاحب التلويحات لانه علم بالقوة العرية
عن الفعل وجميع اخواته القوة منتف عنه مع ولذا انكره الاشاعرة وابو هاشم من المعتزلة
وكذا صاحب المواقف والتحقيق انه ان اشترط فيه الجهل بالتفصيل فهو ممنوع عليه
الاخلال ولا يعلم ان صاحب التلويحات ذهب الى ان عناية الله مع في ذاته لا يزيد على ذاته
وعدم عيبته عن ذاته على ان ان يكون صورة المعلول الاول في ذاته عين ذاته فيوجد
المعلول الاول مجردا عن المادة فهو ايضا تعقل ذاته وتعقل ما بعده من المعلولات فترتسم
فيه صور المعلولات مفصلة على ما هي عليه في نفس الامر وكذا ترتسم صور ان والها
من العقول والنفوس في الفلكية والكل مع نقوشها المرتسمة فيها حاضرة عنده فهو عالم
بذاته وبجميع معلولاته على هذا الوجه واما سائر صور المعلومات على النظام الاكمل فهي ايضا
مرتسمة في العقول او النفوس الفلكية وهي عناية الباري العالية فهي مع نقوشها حاضرة
عند الله مع فعلمه مع احاطته بتلك الجواهر العقلية ما يرتسم فيها من صور الموجودات وفيه انه
يستلزم ارتسام الصور في المجردات وهو بهذا الطريق يعقل الوجود على ما هو عليه بحيث

من اوضاع الطالع بل يجب ان يحصل لك في العلم الحاصل بسبب المشاهدة والاحساس
شيئا مشارا اليه بالاشارة الحسية وهذا الحكم ليس عين الحكم السابق فان الحكم السابق
غير مفيد الاحساس وهذا الحكم مقيد به فبين هذا من ذاك فلا تسبح في تذكرة
العلوم واما كيفية ادراك الجزئي كليا والجزئي جزئيا انك تعلم انه كيف يكون كل
كسوف وفي اي مدة يكون وفي مدة كذا كم يكون وانه بعد كسوف يكون على الوجه
الواقع ولو فرضت انه يتحرك فيكون عنها امور لعلمت ان كل واحد منها يكون
وانه بعد اية يكون وكنت حاكما على حكم لا يتغير واما ان اعتبرت الزمان والآن
فربما لم تعلم انه الآن او الامس كسوف اولا وانت في الآن فكيف ما لا يدخل في الزمان
بوجه اشتى وبالجملة فلو كان الحكماء يريدون انه مع لا يعلم الا الطبايع الكلية من
الجزئيات ولا يعلم الجزئيات فهذا القول منهم كفر والحاد وزندقة وافساد و
ولو كانوا يريدون ان علمه بالجزئيات لا يفتقر الى دخول الزمان والاحساس والاشارة
الحسية لان ما ذكر نقص في حقه مع فانها من شوائب المادة والله برئ عن تلك
الشوائب بالكلية فلينظر ذلك هل يوجب تكفيرهم ام وان كان يلزم تكفيرهم في امور
اخر كقدم العالم وعدم الاقرار بالمعاد الجسماني الى غير ذلك وقيل انه لا يعلم الجزئيات
المتغيرة والا فاذا علم مثلا ان زيدا في الدار الآن ثم خرج زيد عنها فاما ان يزول

ذلك

ذلك العلم ام لا والاول يوجب التغير في ذاته والثاني يوجب الجهل وكلاهما نقص
في حقه مع فاجاب عنه الاشاعرة بان التغير انما هو في الاضافات فلا يلزم تغير في صفة
موجودة حقيقية له حتى نستلزم التغير في ذاته وردبان العلم صفة حقيقية
ذات اضافة متغيرة بتغير المضاف اليه والمعتزلة بان علمه بالدخول والخروج واحد
فان من علم ان زيدا يدخل البلد غدا فعند حصول الغد يعلم بهذا العلم انه دخل البلد
الان من غير احتياج الى تجدد علم اخر للطريان الغفلة والباري مع يمتنع عليه الذهول
والغفلة كما مرت الاشارة اليه وملخصه ان علمه مع لا يختص بزمان دون زمان بل
علمه ازلي محيط بالزمان وما فيه فلا يكون ثمة حال وماض ومستقبل وقد انكر ابو
الحسين البصري من المعتزلة ان علمه بالدخول والخروج واحد ونزعم وقوع التغير في علم
الباري سبحانه لان ذاته مع يقتضي كونه عالما بالمعلومات بشرط وقوعها فيحدث العلم بها
عند وجودها ويزول عند زوالها وردذلك بانه يوجب جهل الباري سبحانه في الازل
باحوال الموجودات الحادثة تعالى الله عنه والجواب ان الزائل هو التعلق الحاصل بين
العالم والمعلوم لا نفس العلم واعلم ان المنكرين لعموم علمه فرق منهم من الدهرية من قال
انه لا يعلم نفسه لان العلم نسبته والنسبة لا يكون الا بين الشيئين ونسبة الشيء الى
نفسه مع والجواب ان ذات الشيء باعتبار صحة المعلومية مغايرة لها باعتبار صحة

العالمية وهذا القدر من التغاير كاف في تحقق الاضافة اللازمة للعلم وهذا قول
الحكماء بعد ما قالوا ان المانع من المعقولية والعاقلية منحصر في علاقة المادة واما الى
واما الوجود الصوري فلا بل من تر قبه فهو عقل بالقوة ومن فز به بعد القوة فهو عقل
بالفعل ومن هو ذاته فهو عقل محض فالباري البري عن المادة المتحقق بالوجود المفارق
عقل وعاقل ومعقول بالاعتبارات فانه باعتبار انه حقيقه مجردة عقل باعتبار انه
حقيقة مجردة عاقل وباعتبار ان حقيقته مجردة لشئ معقول ولا يلزم ان يكون
ذالك الشئ غيره لان العلم مقتض شيئا معلوما لكن هذا الاقتضاء لا يكون منضما
لان يكون ذالك الشئ هو او غيره ومنهم من ق لـ انه لا يعلم غيره مع كونه
عالما بذاته لان العلم بالشئ غير العلم بغيره والا فمن علم شيئا علم جميع الاشياء لان
العلم به مع عين العلم بها وهو باطل واذا كان العلم بشئ مغايرا للعلم بشئ آخر فيكون
له مع حسب كل معلوم علم فيلزم كثرة في ذاته والجواب عنه ان الكثرة في الاضافات
والمتعلقات لا في نفس العلم ومنهم من ق لـ انه لا يعقل الغير المتناهي اذ المعقول
متمثل والا لكان له حد وطرف به يتميز عن غيره فليس لغير متناه هف وغير المتناهي
غير متميز والجواب ان تميز المعقول بالحد والنهاية هم لان وجوده التميز لا بحصر الحد
والنهاية تكملة اعلم ان هنا مسائل ان علمه صفة زائدة عند الاشاعرة وعين ذاته عند

المعتزلة

المعتزلة والصوفية والحكماء ٢ العلم الحادث لا يجوز تعلقه بمعلومين عند اهل الحق
الشيخ الاشعري لان العلم الحادث هو حصول صورة مساوية للمعلوم وصور الاشياء
المختلفة مختلفة وليس عدد اولى من عدد فيلزم تعلقه بامور غير متناهية ويجوز عند
الاشاعرة كالعلم القديم فانه علم واحد متعلق بمعلومات متعددة وفيه ان قياس
الشاهد على الغائب وعكسه ضعيف ولا يجوز لعلمين متظرين عند ابي الحسن الباهلي
لانه يستلزم اجتماع متظرين في حالة واحدة وهو محال ورد بانه يجوز ان يعلم المتظرين
بنظر واحد يعلمهما بعلم واحد لا يجوز تعلقه بمعلومين يجوز انفكاك الشئ عن نفسه
وفيه انه انما يلزم اذا علما بعلم واحد واما اذا علما بعلمين فلا وقيل هذا موقوف على
تعريف العلمين وتعيين حقيقته فان كان العلم نفس التعلق فلا شك انه لا يجوز اذ
التعلق بهذا غير التعلق بذالك وان كان صفة ذات تعلق فلا شك انه يجوز تعدد
التعلق مع وحدة الصفة ٣ الصور العقلية ممتازة عن الخارجية بعدم التمانع
في المحل وبحلول الكثير في محل الصغير وبعدم المجانسة الضعيف بالقوي وبعدم وجوب
زوالها واسترجاعها على تقدير الزوال من غير تحشم كسب جديد وبعدم اختلافها
باختلاف الافراد وبالكلية ٤ العلم منقسم الى تفصيلي واجمالي والى علم بالفعل وعلم
بالقوة والى علم فعلي وانفعالي والى واجب وممكن فان علم الواجب لما كان عين

ذاته كان واجبا وما سواه كان ممكنا ٥ مراتب العقل اربع العقل الهيولاني وهو الا
مستعد
المحض كالاطفال وانما نسب الى الهيولا لخلوه عن الصور العلمية وقابليته للتعلق بها
والعقل بالملكة وهو العلم بالضروريات واستعداد النفس بذلك لاكتساب النظريات
منها والعقل بالفعل وهو ملكة استنباط النظريات من الضروريات وقيل هو حصول
النظريات بعد استنباجها من الضروريات بحث يستحضرها متى شاء بلا روية و
تجشم كسب جديد والعقل بالمستفاد وهو احضار النظريات ٦ العقل مناط التكليف
اجمالا من اهل الملة الخ كل علمين متعلقين بمعلومين مفهما مختلفان عند الاشاعرة مثلا
او تخالفا ٧ يجوز انقلاب العلم الضروري نظريا عند الباقلاني على احد قوليه وبعض
المتكلمين ولا يجوز عند الاكثرين ولا يجوز في ضروري هو شرط لكمال العقل عند امام
الحرمين وفي احد قولي الباقلاني ٨ يجوز انقلاب النظري ضروريا عند الاشاعرة
والمعتزلة الا ان المعتزلة منعوا وقوعه في العلم بالله وصفاته من حيث ان العبد مكلف
به ولو انقلب ضروريا لم يكن مقدورا للعبد فيتم التكليف به ٩ محل العلم الحادث
غير متعين عند الاشاعرة بل يجوز عندهم ان يخلقه الله في اي جوهر اراده من بدن
الانسان يمكن السمع دل على ان محله القلب وعند الحكماء محل الكليات هو النفس الناطقة
ومحل الجزئيات الالتهامن الحواس الظاهرة والباطنة ١٠ ان العلم الحادث عرض لانه

موجود

موجود حال في النفس لا يكون منها وفيه انه مبني على كون العلم صورة وانت خبير بانه
يحتمل ان يكون هو انكشاف المعلوم كما هو الظاهر من عبارات اصحابنا وان كان المحقق
الطوسي صرح بان العلم الحادث هو الصورة ١١ العلم تابع للمعلوم لا يعني انه متاخر
ضرورة تقدم العلم الفعلي على المعلوم ولا يعني انه مستعاد منه ضرورة افادة العلم
الفعلي وجود المعلوم بل يعني كونهما متطابقين بحيث اذا تصورهما العقل حكم باصالة
المعلوم في هيئة التطابق فان العلم تابع له وحكاية عنه وان ما عليه العلم وقع عليه
المعلوم ١٢ العلم يطلق على ادراك الامور الكلية فيكون اخص من الادراك لتضمن
الادراك العلم الجزئي وقد يطلق الادراك على الاحساس فيكون قسيما للعلم مندرجا معه
تحت جنس واحد لان الادراك يعني الصورة الحاصلة بعدها ويتاول التخيل والتوهم ايضا
١٣ ان العلم اليقيني بذوات الاسباب لا يعلم الا من اسبابها لانها بذوات الاسباب
ممكنة وانما يجب بسببها فاذا نظر اليه من حيث هو هو لم يحكم العقل بوجوده ولا بوجوده
بل انما يحكم باحدهما ان نظر الى اسبابها وهي اذا علمت فانما علمت كلية لان كونه صادرا
عن الشيء تقييد له بامر كلي امم وتقييد الكل بالكلي لا يقتضي الجزئية وتحقيق هذا انك
اذا عقلت امرا من سببه وصفاته الكلية التي يكون كل واحد منها نوعا مشتملا في شخصه
كان العلم به كليا على ما مر الثالثة من الثنوية انه حي اي كونه حيا

بقوله لانه قادر عالم وكل عالم قادر حي فيكون حيا بالضرورة ضرورة انتاج
الشكل الاول ـــ اما الصغرى فظاهر واما الكبرى فلان الحيوة عندنا وعند الحكماء
وابي الحسين البصري من المعتزلة عبارة عن صحة العلم والقدرة والمقتضي للصحة المذكورة
هو الذات وثبوت العلم والقدرة له مع يستلزم امكانها وعند الاشاعرة وبعض
المعتزلة صفة توجب صحة العلم والقدرة وح فلو لم تثبت له تلك الصفة لكان لم يكن
له حصول هذه الصحة اولى من لا حصولها فيكون اختصاصه مع بصحة العلم والقدرة
ترجيحا بلا مرجح وفيه انه منعوض بتلك الصفة المرجحة اذ لو كان ثبوتها له بصفة
اخرى كذلك لزم التسلسل او الدور على ان ذاته مع يكفي للاختصاص بصحة العلم و
القدرة وان الصفة الزائدة في حقه مع غير معقول لما سيجيء ثم ان استدلاله المبهم بعموم
علمه على حيوته وعلى حيوته بامكان علمه وقدرته لا يستلزم الدور لمغايرة عموم
العلم وصحته واعلم ان الحيوة في الحيوان صفة تقتضي الحس والحركة الارادية شرط
المزاج اعتدالا نوعيا عند اكثر المعتزلة والحكماء والمراد بالاعتدال النوعي مزاج خاص لكل
نوع هو اصلح الامزجة بالنسبة الى ذلك النوع بحث اذا خرج عن ذلك المزاج لم يكن
ذلك النوع فاذا حصل في المركب مزاج لايق بنوع من انواع الحيوان فاض عليه من المبدء
قوة الحيوانية التي هي مبدء القوى المدركة والمحركة جميعا فلا بد من اشتراطها بالبنية

اى البدن

اى البدن المؤلف من العناصر وبالروح الحيواني اى الجسم اللطيف البخاري
المتكون من لطافة الاخلاط والمستند لهم في الشرائط المذكورة مشاهدة زوال
الروح بتفرق الاجزاء وانحراف المزاج عن الاعتدال النوعي وعدم سريان الروح
في عضو لشدة تابعه من نفوذه وذهب اكثر المتكلمين الى عدم الاشتراط شيء مما ذكر
للقطع بامكان خلق الحيوة في البسائط بل في الجزء الذي لا يتجزى وبالجملة فهي مغايرة
لقوة الحس والحركة والقائمة لوجودها في العضو المفلوج والمتابل لعدم تقديرهما كما في الميت
واعترض عليه بان عدم الحس والحركة والاعتدال لا يدل على عدم القوة التي هي مبدء
الحس والحركة والتغذية لجواز وجود القوة بلا اثر لما حركة لمانع من القابل واجيب
بان اثر الحيوة كحفظ العضو باق واثر الحس والحركة والتغذية غير باق والبنية غير
الرابل وردد بجواز ان يمتنع قوة عن بعض آثارها دون بعض لخصوصية المانع بالنسبة
الى ذالك البعض وقد اجاب بعض المحققين في دفع هذا الرد ان القوى انما تعرف
بآثارها دون بعض لخصوصية المانع بالنسبة الى ذالك البعض وقد اجاب بعض
كما لا يخفى على المتدرب فاذا ثبتت المغايرة بين الآثار ثبت المغايرة بين القوى سواء كانت
الذات واحدة وبصدر عنه الآثار المتكثرة بشرائط او كثيرة الرابعة من الثنوية انه
مع مريد لافعاله مطلقا ولافعالنا ما هو حسن وكاره لافعال العباد ما هو منها شيء

في بعض الاوقات دون البعض مع تساوي نسبة الفاعل وقدرته الى الكل فلا
بد له من مخصص يخصص كلا منها بوقت وجوده وهو الارادة وليست امرا زائدا
على الذات عندنا لما سيجيء في نفي المعاني والاحوال عنه ولا مبلا يحدث عقيب
الداعي لان الميل المذكور كيفية الفعالية مستحيل في حقه مع الاباعتبار الغايات
فيؤدي الى فعله لاجل الفعل فلا يبقى الا الشعور بمصلحة الايجاد والترك المسمى
بالداعي وهي مغايرة للقدرة والعلم والحيوة المتساوي النسبة واعترض عليه بمنع
عليه بمنع تساوي الاوقات سلمنا لكن لانم انه يفتقر الى المخصص لجواز الترجيح
بلا مرجح كما في القدرة سلمنا لكنه لم لا يجوز ان يكون المرجح هو القدرة سلمنا لكن
لانسلم ان الارادة صالحة للتخصيص فان مع الارادة اما ان يمكن الترك ام لا
وعلى الاول لابد من مخصص آخر وعلى الثاني يلزم كونه مع موجبا وثانيا بانه لو كان
مريدا فاما ان يخلوا اما ان يكون مريدا بلا ارادة او بارادة حادثة او بارادة قديمة
والكل باطل لاستواء نسبة الذات لجميع المرادات ولامتناع اتصافه بالحوادث و
امتناع وجود عرض لا في محل ولوجوب اتصاف الغير بها لاتصافه مع ولاستلزامه
التسلسل في الارادات الحادثة ولاستواء نسبة الارادة القديمة لجميع المرادات
على قياس العلم القديم وثالثا بانه لو كان مريدا لزم ان يكون ناقصا في ذاته

فان

فان المريد هو الذي يفعل ما هو الاحسن والاولى فيكون مستكملا بذالك الامر لا
وهو في حقه والجواب عن الاول بدعوى الضرورة في تساوي الاوقات وبانه متى
صح وجود فعل في وقت فانه يصح وجوده في سائر الاوقات والا لزم انقلاب
المحقق من الامكان الى الامتناع وبطلان الترجح من غير مرجح بديهي ولا شيء
اجلى من قولنا المتساويان لا يترجح بذاته والقدرة عبارة عن صحة الفعل والترك فلا
يصلح للترجح وهو ظاهر ولا يلزم كونه موجبا لان الفعل انما يجب بعد تعلق ارادة الله
به وتعلقه حادث في وقت ايجاد الفعل وعن الثاني بانه مع مريد لذاته مع جميع المرادات
الممكنة وعن الثالث بانه مكمل للغير بالاولى ـــ لا مستكمل به كما مر واذا فرغ من
الاستدلال على كونه مريدا لافعاله مطلقا استدل على كونه مريدا للحسنات والطاعات
وكارها للسيآت والمعاصي من افعالنا بقوله ولانه مع آمر بالطاعات والحسنات
وناه عن المعاصي والسيآت وهما يستلزمان الارادة والكراهة بالضرورة لان
الامر عند المعظم على ما صرح به في نهاية الاصول طلب الفعل بالقول على جهة الاستعلاء
والنهي طلب الترك بالقول على جهة الاستعلاء فهما يستلزمان الارادة والكراهة
فكان الباري سبحانه مريدا للطاعات وكارها للسيئات وعلى هذا فيكون الامر ارادة
مخصوصة بالقول على جهة الاستعلاء فلم لا يجوز ان لا يكون سبحانه مريدا لجميع الكائنات

اعلم ان الارادة عندنا وعند كثير من المعتزلة كابي الهذيل والجاحظ وابي القسم
البلخي ومحمود الخوارزمي والنظام وابي الحسين البصري اعتقاد النفع في الفعل و
الترك المسمى بالداعي فان نسبة القادر الى طرفي المقدور سواء فاعتقاد النفع
في احد طرفيه مع القدرة مؤثر فيه وعند بعض المعتزلة هو ميل يحدث عقيب ذلك
وليس نفس الداعي لان كثيرا ما نعتقد نفعا في شئ ولا نريده الا بعد حدوث الميل
اليه قيل ورد ذلك بان ما ذكر من الميل انما يحصل لصاحب القدرة الناقصة عن
التحصيل كالشوق الى المحبوب لمن لا يصل اليه قيل ورد ذلك واما في القادر التام
فيكفي فيه الاعتقاد المذكور قال بعض المحققين ان هذا الرد مردود اذ قد استدل
المستدل ان اعتقاد النفع في شئ غير ارادته اذ ربما يعتقد النفع في شئ ولا يريد ولا
يلزم من ردة اتحاد اعتقاد النفع مع الارادة غايته حصول بعض الافعال من القادر التام
بدون الميل الذي هو الارادة اقول ما تمسك هذا المستدل في المغايرة انما يدل على
مغايرة الارادة ومطلق الاعتقاد وليس كذلك بل الارادة اعتقاد نفع مقارن بالفعل
عند تعلقها بايجاد المقدور فلا ينتقض باعتقادنا النفع في شئ لا يريده والماخوذ
من كلام الحكماء ان الارادة القديمة هي العلم بالنظام الاعلى وهو مرجح ومؤثر في ايجاد
الممكنات والارادة الحادثة ميل يتبع العلم بالنفع كما فهم من كلام المحقق الطوسي حيث

قال

قال الارادة في الحيوان شوق الى حصول المراد وذكر ابن سينا الهبنآت في النفسانيات
ان الارادة في ذوات النطق والتخيل منبعثة من اعتقاد تابع لتخيل شهواني او
غضبي او عن راي عقل تابع بفكرة عقلية وهي الموجب لتحريك الاعضآء صارت عبده
للعقل بالوجوب انتهى وذهبت الاشاعرة الى انها صفة زائدة مخصصة لاحد طرفي
المقدور بالايقاع فان الهارب من السبع اذا اتجه له طريقان متساويان فانه يختار
احدهما من غير اعتقاد نفع او ميل ترجحه فيوجد الارادة بدون اعتقاد النفع والميل
التابع له واجاب عنهم المعتزلة بمنع التساوي من جميع الوجوه في الصورة المذكورة
بل لابد من مرجح في اعتقاده غايته ذهول المرجح بعد النجاة بسبب الدهشة وعندي
ان اعتقاد النفع في اختيار احد الطريقين متحقق الا ان الهارب لا يعتقد اختصاص
النفع بالطريق المختار ولا يلزم منه تحقق الارادة بدون اعتقاد النفع
الفرق بين اعتقاد النفع واختصاص اعتقاد النفع وبالجملة فالكراهة ضد
الارادة واستدل على كونه مع مريدا لافعاله مطلقا بقوله لان تخصيص الافعال
اي الممكنات على ان يكون المراد من الفعل هو المعنى الحاصل بالمصدر او الافعال
المتعلقة بالممكنات على ان يكون المراد منه الفعل هو كما معناه المصدري اي الاحداث
والايقاع والاول اقرب بايجادها في وقت دون وقت اي بان يوجد بعضها

خلافا للاشاعرة فانه مع مريد لجميع الكائنات عندهم غير مريد لما لا يكون وهو لا اسندوا
الكل اليه اجمالا واحترزوا عن اسناد الكل اليه تفصيلا فلا يصح عندهم ان يقال
له مع خالق القردة والخنازير ويصح ان يقال خالق الكل وتسكوا فيه بان اسناد الكفر
والفسق اليه موهم لان بعض العلماء لم يفرقوا بين الامر والارادة فلو كان الكفر و
الفسق اليه بارادته لكان الكفر ماموراً به واذا كان اسناد امثاله اليه موهما للكفر
يجب الرجوع الى التوقيف من الشارع ولا توقيف منه فلا يصح اطلاق امثاله عليه
مفصلا وهذا كما ترى واحتجوا على انه مريد لجميع الكائنات بانه موجدها بلا اكراه و
كل موجد لشئ بلا اكراه فهو مريد لذلك الشئ اما الصغرى فلان جميع الحوادث عندهم
مستندة اليه اولا والاجماع على ان ما يوجده لا يكون مكروها له واما الكبرى فلان
ايجاد كل شئ توقفه انما يكون بارادته وعلى انه لا يكون مريدا لما لا يكون بان كل ما يوجد
فانه عالم بانه لا يوجد لعموم علمه وما علم الله انه لا يوجد استحال وجوده وما علم الله
استحالته لا يريد ايجاد ضرورة ان ارادته لا تتعلق بالمحالات ورد احتجاجهم بان
ما ذكروا مبني على اصلهم الفاسد في مسئلة خلق الافعال وستعرف بطلانه واما
المعتزلة فاحتجوا على انه مع لا يريد الكفر والفسق من الكافر والفاسق بالمعقول و
المنقول اما المعقول فاولا بانه لو اراد منهم الكفر والفسق مع امرهم بالايمان والطاعة

لكان يلزم سفها في احكامه وهو باطل بالاجماع وثانيا بان الطاعة موافقة المريد في مراده
فلو اراد الله سبحانه الكفر من الكافر لكان الكفر منه موافقة لمراد الله مع فيكون الكافر
مثابا بالكفر وفيه ثانيا بان الكفر لو كان مراد الله مع لكان الواقع من الكافر بقضآئه لان الواقع
بقضآئه ملازم الواقع بارادته ولو كان الكفر واقعا بقضآئه لوجب الرضا به لان الكفر
مقضيا واجب بالاجماع لكن الرضا بالكفر كفر بالاجماع فجاز عن الاول بان الامر غير
الارادة بل الامر كثيرا ما وقع بغير المراد كما تحقق لعبده بالاطاعة والعصيان فان مراده
من امره العبد بفعل ما ليس الا الامتحان لا اقدام العبد بما امر به وكالمعاتبة من السلطان
في ضرب عبده بالانتقام فاعتذر بعصيان العبد وامره في حضرة السلطان باقدام فعل فانه
لا يريد منه الا عصيانه تصديقا لعذره وكالمجاهد في الامر بقتل ولده او صديقه فانه لا
البته الا قدام الى قتل ولده او صديقه والدليل ان الله تعالى امر الكافر الذي علم استمراره على
الكفر الى ان يموت بالايمان ولم يرده منه والا لزم انقلاب علمه جهلا ولان المرء
قد يقول لغيره اردت منك هذا الفعل ولا امرك به ولان النسخ يجوز قبل مضي مدة الامكان
بالامر فلو كان الامر مرادا له لكان يريده ويكرهه في وقت واحد من جهة واحدة
وبان الامر في مادة العبد والمجاهد ليس امرا الا بحسب اللفظ والكلام في الامر المحقق على
ان العاقل كما لا يريد الفعل من عبده كذلك لا يطلب عنه طلبا نفسانيا واستحالة ايمان

الكافر لسبب تعلق علمه ع بعدمه لا يتأتى مقدوريته بالذات فيكون مراد الله وقوله
اردت منك هذا الفعل ولا امرك به انما يفيد تحقق الارادة بدون الامر وهو لا يفيد
كون الامر المذكور مغايرا للارادة بل الامر ارادة مخصوصة بالقول كما مر وانت خبير بان
التغاير بالعموم والخصوص لا يجدهم نفعا وجواز التقع قبل حضور الوقت ممنوع على
مذهبنا كما تقرر في كتب اصول الفقه وعن الثاني اولا بان الطاعة موافقة الامر لا موافقة
الارادة وهما والامر غير الارادة وقد عرفت فساده وثانيا بان الله اراد الكفر بالكافر
ولا يريده منه والطاعة موافقة مراد به اقول لا معنى لقوله يريد بالكافر ولا يريد منه
الا ان الله مريد للكفر باعتبار انه فعله وكاره له باعتبار صدوره من العبد وكسب العبد
له فقوله مريد للكفر باعتبار انه من الله مبني على اصلهم الفاسد في خلق الاعمال وسيعرف
بطلانه وقوله غير مريد له كاره له باعتبار صدوره من العبد موافق لمذهب المعتزلة
وقولهم فيه بطلان ان الكفر من افعال الله سبحانه ثبت قول المعتزلة وعن الثالث
بان الرضا يجب بالقضاء لا بالمقضي والكفر مقضي على ان نسبة الكفر الى العباد باعتبار
صدوره منه والى الكافر باعتبار اتصافه به ووجوب الرضا انما هو بالنسبة الاولى
لا بالنسبة الثانية ورد بان الرضا بالمقضي واجب لقوله ع السلام والخير مما قضى الله
واعتبار صدور الكفر من الله سبحانه مبني على مسئلة خلق الافعال وهو باطل كما سيجيء

واما

واما المنقول فمنها قوله ولا يرضى لعباده الكفر فهو لا يريد الكفر لعباده لان الرضا
اراده مخصوصه وجابوا عنه بان الرضا لا يكون اراده مخصوصة بل الرضا عبارة عن
تلك الاعتراض والله سبحانه يريد الكفر من الكافر ولا يترك الامر اعتراضا عليه ورد بانه
هذا الجواب مبني على اصطلاحهم لا على متن اللغة ومن البين ان القرآن لا ينزل اصطلاحا
مستحدث من المقوم فان الرضا على ما يقتضيه اللغة مستلزمة للارادة او ارادة
مخصوصة على ان ارادة الكفر من شخص والاعتراض عليه قبيح بحسب العقل فلا يصح
اسناده اليه ع واعلم ان هنا مسائل ١ ان الارادة الحادثة مغايرة للمشهورة التي هي
قوة ان النفس الى الفاعل ان الانسان قد يريد غرب الدواء المر الناقع ولا يشتهيه
وقد يشتهي المطعام اللذين الضار ولا يريده وكذا الكلام في مغايرة النفور للكراهية
٢ هي مغايرة في القنى لتعلق الارادة بالمقدور وجواز تعلق القنى بالمحال كقولنا ليت الشباب
يعود وكقوله ليتني مت صبيا ٣ ارادة الشيء نفس كراهة ضده عند الاشاعرة وستلزمها
بشرط الشعور عند اهل التحقيق وعليه العراقي والباقلاني ٤ ان الارادة العرضية توجب
لوجب المراد اذا تعلقت بفعل الواجب اتفاقا واذا تعلقت بفعل غيره اختلافا فان الاشاعرة
على ان اراده الله اذا تعلقت بفعل غيره ايجاد كانت موجبة للمراد وعليه الحكماء ايضا وستنزلة
على انها اذا تعلقت بفعل الغير قد لا يوجب المراد فان ارادة الله ع قد تعلقت بايمان

(١٣٧)

وبارادته للصنم صارت معصية وكذا في القول فان الامر بارادة طلب الفعل مع المنع عن
الترك يفيد ايجابا ولا منع ندبا ٧ ان ارادته ع عندنا وعند الحكماء والمعتزلة صفة حقيقية
قديمة وعند الاشعري صفة ذاتيه قديمة وعند الجبائين والقاضي والجبار حادثة لا في محل
وعند الكرامية صفة حادثة قائمة بذاته ع وامر سلفي على احد قولي النجار فهي في حقه
ع انه غير مغلوب ولا مستكره في افعاله وثبوتي معلل بذاته ع على قول اخر من النجار
وغير مختار باطل بما يظهر بطلانه بادنى توجه اما انه لها صفة زائدة فلما سيجيء في نفي الكلام
واما انها حادثة قائمة بذاتها لا بذاته فلانه يستلزم انقلاب الصفة ذاتا واما مذهب
الكرامية فلانه يستلزم اتصافه ع بالحوادث وسيجيء بطلانه واما انها امر سلفي فلان
الحادث انما في افعالهم الطبيعية غير مغلوب ولا يكره مع انها ليست بالارادة واما انها
شيء معلل بذاته تعالى فلان اثبات الصفات المعللة على اثبات الاحوال وسيجيء بطلانه الخامسة
من الثبوتية في انه مدرك اي في مدركيته والادراك قد يطلق ويراد به الاحساس
بالحواس وقد يدرك على الصورة الحاصلة من المدرك عند المدرك فيتناول للاحساس
والتخيل والتوهم والتعقل والمراد ههنا انه مدرك للمحسوسات بلا آلة فالاولى انه لا يجوز
عليه اطلاق اللامس والذائق والشام وان كان مدركا للمشمومات والمذوقات والملموسات
وذلك لان اطلاق اسماء الصفات لا يجوز الجسارة عليها في ما يوهم القسم والنقص عليه

(١٣٨)

الكافر المستمر ولا وجه والجواب بمغايرة الامر والارادة لا يجدي لما عرفت مفصلا
٥ الخامس ان الارادة الحادثة لا يوجب المراد عند تعلقها بفعل الغير اتفاقا وبفعل نفسه
اختلافا فان الاشاعرة على عدم ايجابها وان وجبت مقارنتها للمراد وعليه والنظام
والقلانسي وجعفر ابن حرب وجماعة من متاخري المعتزلة وذهب طائفة من متقدمي
معتزلة البصرة والجبائيان والنظام والعلاف وجعفر ابن حرب على جواز ايجابها
اذا كانت تلك الارادة قصدا الى الفعل اي حالة يجد من انفسنا حال ايجادنا الفعل
لا عزما عليه لتقدم العزم على الفعل فلا يتصور ايجابه للفعل وذا لان العزم توطين
النفس بعد التردد في احد الامرين وهو اذا تحقق صار حزما ومع هذا لم لا يجب
ان يكون مقارنا للفعل بل قد يكون جزما بانه سيقصد الفعل فيكون متقدما عليه
فلا يجب ان يوجد الفعل معه بل لا يجب عندهم ايجاب جواز زوال العزم قبل الفعل لزوال
شرط من شرائط وجود الفعل او حدوث مانع من موانعه واذا لم يكن العزم التقي
موجبا فكيف والعزم الضعيف فهي لا اثبتوا ارادة متقدمة على الفعل غير موجبة
له وهي العزم وارادة مقارنة يجوز ايجابها اياه وهي القصد واما الاشاعرة فلم يجعلوا
العزم من قبيل الارادة بل امرا مغايرا لهما وعلى هذا القياس حال الكراهة ٦ ان الارادة
اذا تعلقت بفعل يفيده حالة زائدة فان السجدة بارادته سبحانه صارت طاعة و

بارادته

بغير اذن الشارع والاذن من الشارع فيها بخلاف السمع والبصر فان اطلاقها
عليه في الشرع واقع وقوله ع وهو السميع البصير على جواز نص قاطع لانه حي وكل حي
من حيث هو حي يصح ان يدرك فيصح ان يدرك اما الصغرى فلما مر واما الكبرى عرفت
من ان الحي لذاته الفعال قد مر ان وكلما يصح عليه فهو واجب له فثبت انه مدرك
واعلم ان المليين قاطبة اجمعوا على انه مدرك بلا آلة جسمانية الا انهم اختلفوا في معنى
المدركية له فذهب البلخي والبصري من المعتزلة الى ان مدركيته عبارة عن علمه
بالمدركات وذلك لان الانسان يجد من نفسه ان ادراكه للمجموع والمبصر بعلمه و
عقله ولا يحس ببصره بالمبصر بل يحس المبصر ويسمع السامع وذلك هو العلم حقيقة
ولكن لما لم يحصل له ذلك العلم الا بواسطة بصيرة سمي البصيرة خاصة والا فالمدرك هو
العالم وادراكه ليس زائدا على علمه والدليل على ذلك ان من علم شيئا بالخبر ثم
رآه بالبصر وجد تفرقة بين الحالتين الا ان تلك التفرقة ليست تفرقة جنس ونوع بل
تفرقة جملة وتفصيل وعموم وخصوص واطلاق وتعيين والا فشعور النفس بها في الحالتين
واحد فهما يقولان بنفي الادراك وفيه ان عالميته شاملة لمدركيته بهذا المعنى فلا نفع
في عدها صفة ثبوتية مستقلة اللهم لغاية العناية بالمهارة كونه عالما بالجزئيات المحسوسة
على الوجه الجزئي وقال ابو هاشم معناها انه حي لا آفة به وفيه ان الحيوة ونفي

الآفة غير مكررة والادراك قد يكون مكروها كشم الروائح المنتنة ومتبتوا الاحوال
من الاشاعرة قالوا معناها حالة معللة بادراكه لها عند حدوثها والنافون لها منهم قالوا
هي ادراكه لها عند حدوثها وفيها انه يستلزم اتصافه ع بالحوادث وسنوضح لك
فساده وجمهور المعتزلة والسيد المرتضى على ان معناها انه مدرك لها بلا آلة على ان
يكون معنى زائدا على العلم ثم ان المحوارزمي استدل على مدركيته بان علة الادراك
هو الحيوة بالدوران وهو ترتب الحكم على الوصف الصالح للعلية وجودا وعدما وتوضيحه
ان الحيوة موجود في الحيوان ومعدوم في الجماد فيكون الحيوة علة للادراك والله ع
حي فهو مدرك وفيه ان الدوران لا يفيد العلية بقينا لجواز ان يكون على سبيل الاتفاق
والتمسك بالاقناعيات في اثبات الصفات النفسانية غير جائز واحتجت الاشاعرة عليها
بان الادراك على الوجود كما ذهب اليه الاشتري وكثير من اتباعه وجمهور معتزلة بغداد
ولان البقاء قد يطلق على مستمر الوجود في الجملة كما يقال ع الرجل زمانا طويلا فصلة ان الله
سبحانه موجود لوجود سرمدي اي دائم فان السرمد في الاصل هو السرد وهو التتابع
فزيدت الميم فيه لزيادة المعنى كما هو دأب العرب فيقال للدائم على الدوام واعلم ان
الاشتري ومن وافقه لما تفطنوا بزيادة معنى البقاء على الوجود لان الوجود قد يتحقق بدون
البقاء اذ الجوهر في اول زمان وجوده موجود ولا بقاء فاحكموا بان البقاء صفة ثبوتية زائدة

على الوجود واهل الحق من اصحابنا ذهبوا الى ان البقاء عبارة عن استمرار الوجود في الزمان
الثاني وطائفتهم جمهور معتزلة البصرة ومن الاشاعرة امام الحرمين والباقلاني والرازي
وذلك لان تحقق الوجود بدون صدق البقاء لا يفيد كون البقاء وجودا فان
الله ع يصدق عليه انه مع الحادث بعد ان لم يكن كذلك مع ان المعية صفة عتيدة
فكذا استمرار الوجود في الزمان الثاني امر اعتباري على انه لو كان الواجب باقيا بالبقاء
وجودي غير ذاته لما كان الواجب واجب الوجود لذاته لان ما هو موجود لذاته
فهو ان لذاته ضرورة امتناع زوال الذات وانه لكان مفتقرا في استمرار الوجود
الى البقاء وح فان افتقر البقاء اليه لزم الدور لتوقف كل منهما في الزمان
الثاني على الآخر والا لكان البقاء واجبا هف وان لم يفتقر كل منهما الى الآخر
بل اتفق تحققهما معا لزم تعدد الواجب لا يقال لم لا يجوز ان يكون البقاء
مفتقرا الى غير الواجب فلا يكون واجبا لان عدم افتقار الصفة الى غير الموصوف
ضروري على ان ذلك الغير اما واجب فتعدد الواجب واما محتاج الى الواجب
فينتهي الى الواجب واما محتاج الى غير الواجب فيلزم التسلسل وانما كان البقاء
سبحانه سرمديا لانه واجب الوجود لذاته فيستحيل عدمه السابق واللاحق عليه
وذلك لان الواجب ما امتنع عليه العدم مطلقا ونفي العام مستلزم لنفي الخاص

السابقة من النبوية انه متكلم للاجماع المتوقف على النبوة من غير توقف النبوة
على اثبات الكلام فان اثبات النبوة انما يتوقف على المعجزة الخارقة للعادة المقرونة
بالتحدي بعد اثبات عموم علمه وقدرته على جميع الممكنات بوسط او بغيره والمراد
بالكلام الحروف المسموعة المنتظمة اي المترتبة بعضها قبل بعض فيكون حادثا وفيه
اربعة مذاهب لان ههنا قياسين متعارضين احدهما ان الكلام صفة من صفات
الله تعالى عز وجل وكل ما هو صفة له قديم فكلامه ع قديم وثانيهما ان كلام الله ع مؤلف
من اجزاء مترتبة متعاقبة في الوجود وكل ما هو كذلك فهو حادث ينتج ان كلامه حادث
وكل واحد من ارباب المذاهب الاربعة اضطروا الى منع مقدمة من مقدمتي
القياسين المذكورين فالمعتزلة منعوا صغرى القياس الاول وقالوا لانا نمنع ان كلامه صفة
له تعالى ثم بذلوا فيه بل صفته خلق الكلام في جسم من الاجسام كاللوح المحفوظ او جبرئيل
او النبي عليهما السلام واطلاق المتكلم عليه كاطلاق الرزاق والكاتب لخالقة الرزق و
الكتابة في محل معين ونعم المجانين منهم ان الله ع يحدث عند قراءة كل قارئ كلاما لنفسه
في محل القراءة والعلاف زعم ان بعض كلامه كتب له في محل وبعضه كالامر والنهي يخلقه
والاستخبار لا في محل وتابعهم الوافضية في حدوث الكلام لكن منهم من توقف في اطلاق
اسم الحادث والمخلوق عليه ومنهم من توقف في اطلاق اسم المخلوق لا في الحادث و

من القائلين بالحدوث من قال انه ليس جوهرا ولا عرضا والنظار على انه اذا
قرئ فهو عرض واذا كتب فهو جسم والمستدركة من المعارضة على انه مخلوق
على غير هذه الحروف بعينها وغير مخلوق على هذه الحروف والاصوات وما هو غير
المخلوق حكاية عن المخلوق والاسكافية منهم على انه مع تكلم ولا يتكلم وهما الكرامية
منعوا كبرى القياس الاول وقالوا لا نسلم ان كل ما هو صفة لله سبحانه قديم فان كونه
مع الحوادث صفة له مع ان المعية حادثة وكذلك جميع الاضافات فهم على ان كلامه عبارة عن
الاقوال والعبارات حادثة ما هو مع الحدوث صفة له قائمة بذاته وعنى القدرة على التكلم
قديم قائم بذاته والواقفية تابعتهم في حدوث القرآن الا ان الخالية منعوا كبرى القياس
الثاني وقالوا لا نسلم ان كل مؤلف من الاجزاء المتعاقبة حادث فهم على ان كلامه
اللفظي قديم قائم بذاته وقد بالغوا في قدم الكلام حتى قالوا جهلا تقدم جلده وغلافه
وتابعهم الحشوية في منع كبرى القياس الثاني وانه مؤلف من الحروف والاصوات
ومع ذلك قديم قائم بذاته الا ان بعضهم قالوا انه ليس من جنس كلام البشر بل الحروف
حروفان والصوت صوتان احدهما قديم والآخر حادث والقديم غير الحادث والاشاعرة
منعوا صغرى القياس الثاني وقالوا لا نسلم ان كلامه مؤلف من الاجزاء
المتعاقبة بل المؤلف هو الكلام اللفظي والكلام الذي هو صفة له كلام نفسي

حصولها

حصولها على نعت التوالي بل دفعة كانطباع نقوش الخاتم على الشمعة وليس هو نقش
القلم لوجوب مطابقة العلم وعدم وجه مطابقة الكلام له بل هو صفة واحدة يتصف
في الازل بكونه امرا ونهيا وخبرا واستخبارا وندا الى غير ذلك من الاقسام بسبب
اختلاف النسب والاضافات الى المتعلقات وذهب عبد الله ابن سعيد منهم الى انه
صفة واحدة لا يتصف في الازل بالامر والنهي والخبر وسائر الاقسام من الامور المتغيرة
بل انما يصير هي فيما لا يزال ولا يلزم من تغير العوارض تغير المعروض ومعنى انه
واحد الكلام في جسم من الاجسام الجامدة كاللوح المحفوظ او حرسل او النبي وهذا
مذهب جهم والمعتزلة وعليه اهل الحق وذلك لان القرآن عبارة عن هذا الكلام
المؤلف المنتظم المتعاقبة الاجزاء القابل بالتجسد المجسم بالاستعاذة باجماع الامة والعلم
به من ضروريات الدين حتى انه لا يخفى عليه البله والصبيان فهو حادث والحق
سبحانه لا يتصف بالحوادث فصفته مخلوق الكلام في جسم من الاجسام على ان النصوص
دالة على حدوثه وعلى انه ليس صفة لله سبحانه كقوله ما يأتيهم من ذكر من ربهم
محدث الا استمعوه وهم يلعبون وقوله وما يأتيهم من ذكر من الرحمن محدث فان المراد
بالذكر في الاثنين انما هو كلام الله وقوله انه لقول رسول كريم وقوله بل هو قرآن مجيد
في لوح محفوظ فانه دال على ان القرآن قائم باللوح المحفوظ لا بذاته وعمدة الاعتزاليين

على هذا المذهب امران الاول ان المتكلم لا يطلق عرفا على موجد الكلام وخالقه
او كاتبه في اللوح المحفوظ بل انما يطلق على القادر على نائب الكلام والثاني ان
الكلام صفة مغايرة للعلم والقدرة بدلالة المنصوص كقوله وكلم الله موسى تكليما
الى غيره وعلى هذا يرجع الى القدرة وقال بعض المحققين في الجواب عن الاول ان الحروف
من عوارض الاصوات والصوت حركة الهواء فيكون الحروف قائمة بالهواء و
الكلام مركب منها فلا محالة قائمة بالهواء ادم ومن البين ان الهواء لا يقوم بالمتكلم
حتى يقال ما قام به قائم بالمتكلم بالواسطة فاذن نسبة الكلام الى المتكلم نسبته به بل
نسبته الله بان المتكلم تعين الحروف والكلمات وتميز بعضها عن بعض وذلك التعين
والتبين كما يكون بالمخارج كذلك يكون بالكتابة فان نقوش الكتابة موضوعة بازاء
الحروف والظاهر ان القول في متعارف الجمهور اعم من النوع عن فانه كما يقال
لمن عين الحروف بالمخارج انه قالها كذلك يقال لمن عينها بنقوش الكتابة يقال انه قالها
كذا كما قال سيبويه في الكتاب كذا وقال الزمخشري في المفصل كذا فكذا التكلم اعم من النوعين
واذا كان اعم والباري مع قدم كلامه في اللوح المحفوظ كان متكلما به وصح انه قائل بالقرآن
المجيد بلا تحمل وتكلف كما ان من كتب احكاما يقال انه متكلم بهذه الاحكام ولا يلزم من
كتابة القرآن في اللوح المحفوظ تعدد القدماء ولا اتصافه بالحوادث اذ مرجع كتبة القرآن

على اللوح

على اللوح الى علمه مع سبعين حروفه وكلماته وكيفية تركيبه على ما هو عليه في الوجود
ولا يلزم التكثر في ذاته لان التكثر في علمه لذاته مع لان في علمه عن ذاته لان الكثرة
في علمه عن ذاته لا يوجب الكثرة في ذاته والحاصل ان علمه بالاشياء على الوجه الذي
يطابق الوجود نقش الاشياء وكتابته على لوح الوجود ولما كان علمه بالاشياء كعلمه
بذاته لم يلزم تعدد القدماء في نفس الامر لما عرفت من ان علمه بذاته عين ذاته
واقول في الجواب عن الاول قد اطرد العرف على اطلاق موجه الكلام المتكلم الكامل
فيقال له خلاف الكلام وفي الفارسية يقال له سخن افرين فكذلك العكس فلا
يمكن النزاع في اطلاق المتكلم وارادة موجد الكلام منه وانت خبير بان موجد الكلام
اعم من ان يوجده في نفسه او في غيره على ان العرب يقال تكلم الجني على لسان المصروع
باضافة الكلام القائم بالمصروع الى الجني وقال الله سبحانه لعن الذين كفروا من بني
اسرائيل على لسان داود وعيسى ابن مريم اي لعنهم الله في الزبور والانجيل الذين من
كلام الباري على لسانهما وعلى الثاني بانه لا محذور في ارجاع الكلام الى القدرة وعدة
صفة مستقلة اخرى بناء على اظهار فائدة مخصوصة هي ان افعال العباد قولا وفعلا
مخلوقة بقدرة العبد او بقدرة الله وكسب العبد والقرآن مخلوق له بلا واسطة قدرة
العبد وكسبه والتحقيق ان الله تعالى يعلم جميع المعلومات بعلم القرآن في الازل بانه سيوجد

بقدرته القديمة في جسم من الاجسام من غير كسب بخلاف كلام البشر فان الله عالم في
الازل بانه يوجد البشر بقدرته المحادثة او بكسبه فهو باعتبار انه معلوم لله في الازل قديم
كسائر معلوماته وباعتبار انه من مقدورات الله سبحانه على لسان النبي حادث كسائر
مقدوراته واعلم ان المهم لمالك ان من مذهب الكرامية يبطل باثبات امتناع اتصافه مع
ومذهب الحنابلة بفضيحة العقل بحدوث المؤلف المعاقبة الاحرآم بلتفت الى ابطالهما وتعرض
لابطال مذهب الاشعري بقوله وتفسير الاشاعرة غير معقول لانهم ان فسروه لمدلول
اللفظ وهو غير معقول لان مدلول الكلام النفسي ليس امرا وراء العلم في الخبر والارادة
في الامر صفة كمال فضيرة نقص وهو في حقه ورد بان عدم تعاسر الغائب على الشاهد ولا
سيما مع الفرق ضعيف فلا يجوز ان يستند به في اثبات الصفات النفسانية ذكر محمد عبد
الكريم الشهرستاني في كتابه المسمى نهاية الاقدام ان الاشعري قال الادراك من قبيل العلوم على
راي وجنس آخر على راي آخر والادراك على الرأي الاول مماثل للعلم ولا يفترقان الا في ان الادراك
يستدعي تعيين المدرك والعلم لا يستدعي تعيينه فلا حرم العلم يتعلق بالمعدوم والادراك لا
يتعلق به ولا يظن ان هذا الرأي هو مذهب البلخي والبصري فانهما لم يثبتا للادراك معنى
اصلا والاشعري يثبت للادراك معنى بل الاشعري وان كان قائلا بان البصر علم بالمبصرات
والسمع علم بالمسموعات الا انه لا يمنع ان يكون العلم الذي هو الادراك بالمحاب والعلم الذي هو
غير

غير الادراك متخالفين مندرجين تحت جنس واحد هو العلم بالمعنى الاعم متماثلين مندرجين
تحت نوع واحد هو العلم وعلى هذا فالرب تع سميع بصير مدرك لكن وهما علمان مخصوصان
قائمان بذاته تع زائدان على كونه تع عالما اقول وفيه انه يلزم ان يكون عالميته مخصوصة
بمدركات المبصرات والمسموعات وهو معاف لمذهبه في عموم عالمية الله تع اللهم الا ان يمنع
من الشمول والتكلف واما على الراي الثاني فيكون من الادراك معا مخالفا للعلم
بناء على التفرقة بين المعلوم خبرا وبين المرئي عيانا مع اتحاد المتعلق والاستواء في المتعلق
فان الاكمه لو احاط علما بجميع ما احاط به البصير حصل لكل علم سوى الادراك فهو مغاير
للعلم جنسا وذلك لان العلم بالشيء اذا اضيف الى علم آخر واتحد المتعلق واستوى العلمان في
صفات النفس لم يتصورا اختلافهما واقول فيه ان هذا القدر من الاختلاف والتفرقة
لا يحدث تقابلا فما يكون تفرقة جلية وتفصيل وعموم وخصوص واطلاق وتقييد كما هو مذهب
ابي الحسن والكعبي وقوله وقد ورد القرآن بنفيه له كقوله تع لا يدركه الابصار وهو يدرك
الابصار وقوله وكان الله سميعا بصيرا محتمل ان يكون دليلا برأسه فيكون كبرى الدليل
الاول محذوف على ما قررناه ويحتمل ان يكون من صغرى الدليل الاول ويكون كبراه
محذوفا فانقر الدليل ان مدركيته تع يمكن مع ورود القرآن بنفيه له وكلما امكن له
ورود القرآن بنفيه له وجب نفيه له لان ما ورد به القرآن حق فيجب اثباته له و

والتحقيق ان المراد من العلم في كونه تع عالما ان كان العلم بالمعنى الاعم ومن الادراك
في كونه مدركا الادراك بالمعنى الاخص فعالميته مساوله لمدركيته ويصار الى الحد
قول الاشعري لا الى مذهب ابي الحسين البصري وقد عرفت ما فيه وان كان المراد
من العلم بالمعنى الاخص ايضا فلا محالة يكون الادراك بالمعنى الاخص امرا زائدا عليه
فالحق سبحانه يكون مدركا للمحسوسات على الوجه الذي يدركها الحواس بذاته لا بآلة
اذ لم نعم دليل عقلي ولا سمعي على ان هذا النحو من الادراك يجب ان يكون بآلة ولا
يلزم تعدد القدماء لان الادراك كالعلم نفس الذات باعتبار فان قيل لا يخلو اما
ان يكون الادراك عين الذات او صفة قديمة او حادثة والاولان يقتضيان قدم
المدرك لان الادراك نسبة واضافة يستلزم وجودها وجود المضافين والثالث
ايضا لاستلزامه اتصافه تع بالحوادث هف قلنا ان الادراك نفس الذات باعتبار
ولا يلزم قدم المدرك بل قدم صورته في اللوح المحفوظ او ان الادراك كالعلم قديم
وتعلقه حادث السادسة من الثبوتية في انه تع قديم اي غير مسبوق بالعدم السابق
ولما كان القديم قد مطلق على الموجود في الازمنة المتطاولة من الماضي ومنه البناء
القديم والعرف القديم عقبه بقوله ازلي اي غير منقطع الوجود في الماضي ليكون
كاشفا للقديم دافعا للوهم ان المراد من القديم المعلوم بالذات لا بالزمان وان كان القديم

بالذات

بالزمان
بالذات قديما من غير عكس لما مر بيانه اي مستمر الوجود في الزمان الماضي ولما
كان الاستمرار في الزمان الثاني موهما لجواز الانقطاع في المستقبل عقبه بقوله
ابدي اي غير منقطع الوجود في المستقبل دفعا لذلك الوهم ولان البقاء صفة
زائدة والكراهية في النهي وان كان امرا وراء ذلك فلا بد من بيانه حتى يتكلم عليه
على انه لا يعقل بثبوت امر ليس بامر ولا نهي ولا خبر سوى العلم كما هو مذهب عبد
الله ابن سعيد والتصديق موقوف على التصور وتوضيحه ان الصادر من المتكلم
ان كان خبرا فقناك له اشياء احدها العبارة الصادرة عنه والثاني علمه بثبوت
النسبة او انتفائها من المحكوم والمحكوم عليه والثالث ثبوت تلك النسبة او انتفائها
في الواقع والاخبار ليسا كلاما حقيقيا فتعين الاول واذا صدر عنه امر او نهي
فهناك شيئان احدهما شيئان احدهما اللفظ والثاني الارادة او الكراهة قائمة
بنفسه متعلقة بالمامور به او المنهي عنه وليست الارادة والكراهة كلاما حقيقيا
بالاتفاق فتعين اللفظ وجوابهم بان الامر غير الارادة لا يحدهم نفعا لما مر من ان الامر
الارادة مخصوصة على انه غير معقول يستلزم المفاسد كعدم التكوين لمن انكر كلامية
ما بين دفتي المصاحف مع انه علم من الدين ضرورة انه كلام الله حصعه وكعدم
التعدي بالكلام الحقيقي وعدم كون المقروء والمحفوظ كلامه حصعه الى غير ذلك من

الاحكام الدينية وان فروه بالمعنى الموجود القائم بالذات الزائد عليها المتناول
بجميع اللفظ والمعنى الحاصل فى النفس دفعه كما يحصل كلامه فى شمع من طالع عليه وهو
المكتوب فى المصاحف المقروء بالالسن المحفوظ فى الصدور وهو غير كلامه والقرآنه
والحفظ الحادثة فيكون اللفظ حادثا والملفوظ قديما فهو باطل لما سياتى من نفى المعانى
الزائدة والاحوال عنه ومع هذا غير معقول وما ذالك الا مثل ان يتصور حركة
مجتمعة الاجزاء فى الوجود من غير تقدم لبعض اجزائها على بعض الثامنة من الشوبة
فى انه ع صادق بالصدق اى كلما اخبر عنه فالواقع مطابق له وهو يلزم ان يكون فالواقع
يطابقه فهو حق وصدق والمخبر صادق هو ايضا مطابق للواقع ضرورة تحقق
المطابقة بين المتطابقين لان الكذب اى مخالفة الواقع لكلامه ع قبيح بالصانع والقبح
منزه عنه اى لا يفعل القبيح لاستحالة النقص عليه ع فان فعل القبيح نقص وتستحيل
عليه ع وفيه اشارة الى ان ما تمسك به الاشاعرة على كونه صادقا بان الكذب صفة
نقص وهو على الله ع لا يثبت الا بالاعتراف بالقبح العقلى لانه كونه نقصا لا يمكن ان
يعلم بالدليل لاستلزامه الدور لان كون الكذب نقصا على هذا انما يعلم بعد العلم
عنه وهو متوقف على نفى الكذب عنه وهو موقوف على انه صفة نقص لا يجوز
على المخبر الموثوق به صرح به المص فى شرح النظم وفيه تامل لان الحسن والقبح بمعنى

صفة

صفة الكمال وصفة النقصان وبمعنى ملائمة الغرض ومنافرته عقلى ولا نزاع فيه
بل انما النزاع فيهما بمعنى متعلق المدح فى العاجل والثواب فى الاجل ومتعلق الذم
فى العاجل والعقاب فى الآجل فيجوز ان يعلم كون الكذب نقصا بالعقل من غير
اعتراف بالحسن والقبح الشارع فيهما والقول بان الكذب قد يتصف بالحسن عند اشتماله
على تخليص الانبياء والصالحين من المهالك مجاب بان حسنه عارض له لمصلحة عيسا
الى العباد وهو لا ينافى ولا يرفع قبحه الذاتى عيسا الى الله سبحانه والمعتزلة فى كونه صانعا
وجهان اخران الاول ان جواز الكذب فى كلامه ع رافع للوثوق فى اخباره ع بالثواب
والعقاب وغيرهما وهو مناف للمصلحة الكلية والاصلح وآجب عليه فلا يجوز اخلاله
به والثانى ان النبى عليه السلام اخبر بكونه صادقا فيجب المصير اليه ولا يلزم الدور
لان تصديق الله ع لا يجب ان يكون بكلامه بل بخلق المعجز المتاخر المتحدث الفصل الثالث
من الفصول المذكورة فى صفاته السلبية اى فى الصفات التى يجب الاخبار بنفيها
عنه ع وهى صفات الجلال كما ان الثبوتية الكمال والاكرام وانما سميت بها لان الجلال
لغة العظمة اى مجاوزة القدر عن حدود العقول حتى لا يتصور الاحاطة بكنهه و
تلك المجاوزة له مبنية على قدسه وتنزهه عن الشوائب الامكانية وسلب تلك الشوائب
عنه كما لا يخفى والجمال لغة حسن الافعال وكمال الاوصاف والاكرام افاضة انواع الخير

والشرف والفضائل وهي انما يظهر من قدرته وعلمه وارادته الى غير من الثبوتية
وهي ما يجب الاعتقاد بها من السلبيه سبع والاضافاته السلبية كثيرة فان كل موجود
يسلب عنه امور كثيرة اولى من السلسة انه ليس بمركب لا في الاعيان ولا في الاذهان
لان التقدم على الكل طبعا يجب الخارج والذهن خاصة مساوية للجزء والمتاخر بالطبع منتفي
في الوجود الى المتقدم كذلك والمتاخر بقوله لكان منتفيا الى اخر آنه المتغاير للكل و
المفتقر الى الغير ممكن وقد ثبت انه واجب الوجود فان قيل ان اريد بالمتقدم التقدم
في الوجود من جميع على ما هو ظ عبارة القوم فمط لان الجزء الذهني كالجنس والفصل
لا متقدم في الوجود الخارجي ولا امتنع الحمل وان اريد ان الجزء الذهني متقدم بالوجود
الذهني والخارجي فلا يكون هذه الخاصة مساوية للجزء وضد بها على الفاعل فان
الفاعل الخارجي متقدم ما على المعلول الخارجي والفاعل الذهني على المعلول الذهني اقول
اعلم ان الحيوان لا بشرط شئ جنس للانسان والفرس لا جزء لها بالحقيقة بل كل منهما جزئي
له بالحقيقة وبشرط لا شئ اي اذا اخذ من حيث انه قد اخذ من حيث انه قد انضم اليه امر
خارج عنه فحصل منهما امر ثالث لكل منهما جزء ومقدم عليه في الوجود من جميع الاجناس
محمول عليه وهكذا في الناطق فظهر ان ما هو جنس او فصل لا يكون جزء وما هو جزء لا
يكون جنسا او فصلا فالجسم الجنس مادة الشبهه باختيار الشق الاول من الترديد ويمكن

ان يستدل

ان يستدل على نفي التركب عنه بانه لو كان مركبا لكان مركبا اما من الاجزاء الخارجية واما
من الاجزاء العقلية والاول بط ضرورة تقدم الجزء الخارجي على الكل واضمار الكل اليه و
الثاني كذلك وذلك لان الواجب لا جنس له اذ لو كان له جنس لكان ذلك الجنس اما واجبا
فلا حاجة الى وجود فصل لتركب عنها واما ممكنا مفتقرا الى الواجب بالممكن هف وهكذا في الفصل
لا يقال قد علم بالمغايرة من الجنس والجزء المفروض فلا يمكن بلزم من كون الجنس ممكنا يفتقر
الواجب بالممكن لانا نقول انما المغايرة بينهما بالاعتبار وبه لا يتقلب الواجب ممكنا وبالعكس
بخلاف التقدم والاتحاد فان الجنس الماخوذ لا بشرط شئ فلا يكون مقدما على المجموع في
الخارج والماخوذ بشرط لا شئ بالمعنى المصطلح يكون جزء مقدما على المجموع الثاني من السلبية
انه ليس بجسم ولا عرض اعلم ان الجسم عند المتكلم هو الطويل العريض العميق وعند
الاشاعرة هو المتحيز القابل للقسمة ولو في جهة واحدة وعند الفلاسفة يقال على الطبيعي و
التعليمي كم يقبل الابعاد الثلثة المتقاطعة على القوائم وهو مقدار الجسم الطبيعي وعارضه
السطح نهايته والخط نهاية السطح والنقطه نهاية الخط واما العرض فعند المعتزلة ما لا يقوم
بنفسه ولا بالمتحيز وعند الاشاعرة موجود قائم بالمتحيز وعند الفلاسفة ماهية اذا وجدت كانت
موضوع اي محل ينفتق الحال في وجوده اليه واقسامه عند المتكلمين ما يختص كالحموة و
العلم والقدرة والادراكات وما لا يختص به كالمحسوسات بالحواس الخمس وما يعلم بالادلة

والحوادث عندهم وهي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق وعند الفلاسفة تسعة هي
الكم تقسيمه من المتصل والمنفصل والكيف باقسامه من المحسوسة والاستعدادية والنفسانية
والمختصة بالكميات والاضافة المختبقة لا المشهورية والاين ومتى والوضع والملك ويسمى
والفعل والانفعال واستدل المص على نفي الجسمية والعرضية عنه بع اولا بقوله والا لافتقر
الى المكان اى لو كان الباري سبحانه جسما او عرضا لافتقر الى المكان سواء كان المكان هو السطح
المفرغ الحاوي المماس للسطح المحدث من المحوي كما هو مذهب ارسطو او البعد الموهوم المساوي
للبعد الذي في الجسم ينطبق احدهما على الآخر سار بما فيه ما لكلية بشعله الجسم ويملاه على سبيل التوهم
كما هو مذهب المتكلمين او البعد المرجود المجرد المقارن الذي يحل فيه الاجسام ولا يتهما
بحملتها ويداخلها تحت ينطبق على بعد المتمكن ويتحد به كما هو مذهب افلاطون وعلة المحقق
الطوسي واللازم بط فكذا الملزوم اما الملازمة فلان كل جسم اذا خلي وطباعه لكان له
مكان طبيعي يطلبه عند الخروج على اقرب الطرق فيكون متمكنا والعرض منتقر الى المحل
هو الجسم على ان يكون العالم منحصرا في الاجسام والمفتقر الى المفتقر والشئ مفتقرا الى
ذالك الشئ فهو ايضا متمكن واما بطلان اللازم فلان كل متمكن لا محاله يكون مفتقرا
الى المكان وكل مفتقر ممكن فيكون الواجب ممكنا هف على انه يلزم وجوب الممكن ايضا لان
المكان يستغني في وجوده عن الواجب لجواز الخلاء والمستغني عن الواجب واجب لان

كل

كل ممكن مفتقر الى الواجب وثانيا بقوله ولا امتناع انفكاكه عن الحوادث اى لو كان
الباري جسما فيمتنع ان ينفك عن الحوادث وكل ما لا ينفك عن الحوادث حادث
فيكون حادثة وهو ج وقد عرفت انه قديم اما الصغرى فلان كل جسم لا ينفك
عن الحركة والسكون او عنهما وعن الاجتماع والافتراق ايضا وهما مع امتناعها حادثة
واما الكبرى ط ولو كان عرضا فيمتنع ان ينفك عن الجسم والجسم يمتنع ان ينفك
من الحوادث وما يمتنع ان ينفك عما لا ينفك انفكاكه عن الحوادث فهو حادث و
اعلم ان الكرامية ذهبوا الى ان الله ع جسم بمعنى انه موجود وقيل بمعنى انه قائم
بنفسه فلا نزاع معهم الا في التسمية المتوقفة على اذن الشارع وذهب بعض
الجهال انه جسم حقيقة فمنهم من قال انه مركب من لحم ودم وهو مذهب مقاتل
ابن سليمان واضرابه ومنهم من قال انه ع نور يتلالا كسبيكة البيضاء طوله سبعة اشبار بشر
نفسه ومنهم من قال انه صورة انسان اما على صورة شاب امرد قطط او
على صورة شيخ اسمط الراس واللحية بالشعر المحمة من الشمط وهو بياض الشعر خلاف
سواده تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا ثم ان المص لما فرغ من نفي الجسمية و
العرضية عنه ع شرع في لواحق الجسمية وبدا بقوله ولا يجوز ان يكون في محل في
نفي الحلول عنه سواء كان الحلول سريانيا كحلول السواد في الجسم او غير سرياني كحلول

الوحدة في الجسم وسواء كان المحال محتاجا في الوجود الى المحل كالعرض او محتاجا
في البعض والتشخص المه كالصوره الجسميه المحاله في الهيولى على رأى العلامة
واستدل عليه بقوله والا لافتقر اليه اى الى المحل اما مثل حلول الاعراض
سريانا كان او غيره وط بطلانه واما مثل حلول الصوره الجسمية فلان افتقار
ع في التشخص والتعين الى المحل يؤدى الى افتقاره في الوجود اليه وذا لان
تعيينه كسائر صفاته عين ذاته فافتقاره فيها الى الغير تؤدى الى افتقاره في الوجود الى
الغير تعالى الله عن ذالك ونقل عن بعض الصوفيه انه ع محل في العارفين وعن النصارى
انه ع حل في عيسى عليه السلم ولا يخفى فساد المذهبين على ما هو المتبادر من مقالاتهم
ولو اراد وا بالحلول معنى آخر فوقوف على تصوره حتى يتكلم عليه ثم التفت الى بعض الجهة
التي من لوازم الجسميه عنه ع بقوله ولا في جهة والجهه طرف الامتداد المحاصل في
ماخذ الاشارة الحسية فانه بالنسبة الى الامتداد نهاية وبالنسبة الى المحركة والاشاره
الحسية جهة والمشهور منهما ست لان الامتدادات المتآزرة على نقطة اذا انتهت
على قوائم لا يتجاوز عن ثلثه ولكل امتداد طرفان فكانت الجهات ستا ويسمى طرفى
الامتداد المتآزر بالراس والقدم فوقا وتحتا وهما جهتان طبيعتان عرضيتان
وطرفا الامتداد المتعارضين يمينا وشمالا وطرفا الامتداد المتآزر بالظهر والصدر

خلفا

خلفا وقدامًا هذا مبنى على اعتبار تقاطع الامتدادات على قوائم واما قطعا عن هذا الاعتبار
كانت الجهات غير متناهية والا لافتقر اليها اى لو كان الباري ع في جهة لافتقر اليها
فيكون ممكنا اما الملازمة فلان حصوله في جهة من الجهات ان لم يكن ممكنا فلا يحصل فيها
وان امكن فقد وجب حصوله فيها واذا وجب فقد افتقر اليها واما بطلان اللازم ط واعلم
ان نفي الجهة عنه يستلزم نفي المكان عنه ولذا اقتصر المصنف على نفي الجهة وذا لان الملازم
بينهما فان الجهة مقصد المتحرك بالحصول فيه فالجهة لازم للمكان الثاني للمتحرك وخالفها
المشبهة في هذه المسئلة وقالوا فاطبة انه في جهة الفوق فالكرامية وقالوا ان الله كسائر
الاجسام في الجهة حتى قالوا انه مماس للصفحة العليا من العرش وجوز وا عليه الحركة و
الانتقال وتبدل الجهات واليه ذهب اليهود لعنهم الله حتى انهم قالوا العرش سط من
تحته اطيط الرحل تحت الراكب الثقيل وقالوا انه ع يفضل على العرش من كل جهة اصابع و
زاد بعض المشبهة كفين وخمس واحد الحجر ان المخلصين يعانقونه في الدنيا والآخره و
منهم من قال هو محاد للعرش غير مماس له فصل وهم العادية من الكرامية بعد منا
وقبل غير مناه وهم الهيصمية من الكرامية ومنهم من قال ان كونه في الجهة ليس ككون
الاجسام فيها ولا نزاع معهم الا في الاذن الشرعي وادلة هؤلاء سخيفة لا نطول الكلام
ثم التفت الى نفي اللذة والالم المراجيين عنه بقوله ولا يجوز عليه اللذة والالم وتصورهما

وتصورهما بديهيان كسائر الوجدانيات وقد يعرفان لتعيين مفهومهما بان اللذة
ادراك الملائم من حيث هو منافر والملائم هو الكمال الخاص بالشئ كالتكيف بالحلاوة
للذائقة واستدل عليه بقوله لامتناع المزاج عليه فان المزاج كيفية منشابهة حاصلة
من تفاعل كيفيات متضادة موجودة في عناصر متصف الاجزاء متماسه بعضها مع
بعض فلا يمكن ان يحصل الا للمركب من الاجسام البسيطة او المركبة وهو ممتنع عن
الجسمية والتركيب هذا حال الالم واللذة المزاجيين واما الالم العقلي وان كان ممتنعا عليه
لان الواجب منزه عن ان يكون شيئ منافرا له لان الشئ لا يكون منافرا لمبدئه الا انه
لم يلتفت اليه لانه ليس من لوازم الجسمية واعلم ان اللذة العقلية وان كانت حاصلة
له على الوجه الذي ذكرناه عبارة عن ادراك الكمال وبيني الانتهاج ومن البين ان لا كمال في
الوجود الا وهو راجع اليه فهو اجل منتهج بذاته الا ان اطلاق المتلذ عليه متوقف على
اذن الشرع ولا اذن فيه فلا يطلق عليه وقد عرفت ما فيه ثم التفت الى نفي اتحاد
بغيره من الاجسام خلافا للنصارى والصوفية بقوله ولا يتحد بغيره اى من الاجسام
فان العاقل يرى تباين الله منحصرة فيه الاجسام واستدل عليه بقوله لامتناع الاتحاد
مطلقا فان نفي العام يستلزم نفي الخاص وانما امتنع الاتحاد مطلقا لان الاتحاد الحقيقي
عبارة عن كون الشئ الموجود شيئا آخر وهو يقتضي فقدانهما اثنان فلا اتحاد

وان عدما ووجد شئ ثالث فكذلك فانه عدم انعدام الشيئين وجوده لا اتحادهما او
ان عدم احدهما فكذلك لانه بقاء لاحدهما وانعدام الآخر فلا اتحاد واما الاتحاد الحكمي
بمعنى الكون والفساد او التركيب الحقيقي وان لم يكن محالا مطلقا الا انه في حقه تع محال
مطلقا الا انه في حقه تع محال ايضا لان الاول مستلزم لانقلاب الجسمية كانقلاب الماء هواء
والواجب لا يمكن ان ينقلب فانه لو انقلب الى ذات اخرى فلا يخلو اما ان يكون تلك
الذات مقتضية لوجوب الوجود ام لا وعلى الاول يلزم توارد العلتين المستقلتين
على معلول واحد تقدر الواجب وهما محالان وعلى الثاني يلزم انقلاب الواجب
ممكنا وهو خلاف في هذه المسئلة فرق منها الصوفية فقالوا ان الله تع يتحد بالعارف
ويحل فيه عند وصول العارف غاية مراتبه فان العارف حينئذ يصير موجودا بوجود الله
ولكل كلامهم رمز الى انفراده سبحانه ومحمول على التاويل كما صرح به من اصحابنا
الى المحقق الاحسائي المعروف بابن الجمهور في كتابه المسمى بمجمع الجمع من ان مرادهم
بالاتحاد ان النفس اذا اتصلت ببعض الانوار المجردة في بعض المخاطبات والاطلاع
عن البدن وملهوه ما يجدها من الانتهاجات العقلية والالتذاذات الروحانية و
شدوه للاشراقات النورية يغيب عن ذاتها وعن ادراك بذاتها ويستولي عليها
سلطان الانوار المجردة العقلية فينفرج عن ذاتها واذا فصل السالك الى هذا المقام

تلاشى نوره الاضعف فى النور الاشد والاقوى وشكر بلذة الانوار القاهرة و
صارت تلك الانوار مظاهر تلك القوس الناطقة المتصلة فلا يرى النفس التى
هذه حالها الا ينطق بلسان ذلك المظهر فهذا ما يعبرون عنه بالاتحاد وقال بعض
الحكماء ان النفس اذا ادركت شيئا فانما تدركها باتحادها بالعقل الفعال بحيث يصير النفس
مع حصة العقل العقال متحدة ومنهم صاحب الساغرجى قال باتحاد العاقل والمعقول
والعقل واطلقه ابن سينا فى النفس الشريفة فى ذات البارى ع والمجردات من غير
اتحاد ولعل مرادهم بالاتحاد النفس بالصور المعقولة ان النفس عند ادراكها الصور
المعقولة كانها يغيب عن ذاتها ولا يدرك غير تلك الصور المعقولة فلاستغراقها بها و
لطافة المدرك والمدرك وقوة اتصالهما يعبرون عنه باتحاد العاقل والمعقول ومن
اتحادها بالعقل الفعال ان النفس لا يمكن من الادراكات الا باشراق نور العقل الفعال
على تلك الصور فتصير بذلك مجردة عن المادة فالنفس بذلك الاشراق تصير مستعدة لادراكها
ولشدة اشراق نور العقل والعقال ولمعانه على النفس واتحاق نورها فى نور العقل الفعال
واستيلائه عليها يضمحل وتظن انها متحدة بالعقل الفعال ولذا يعبرون عن هذا الاتصال
بالاتحاد ومنهم النصارى فقالوا باتحاد عيسى عليه السلم بالبارى سبحانه ولهم فى كيفية الاتحاد
والتجسد كلام فمنهم من قال مازجت الكلمة اى اقنوم العلم جسد المسيح ممازجة اللبن الماء

ومنهم من قال اشرق اقنوم على جسد عيسى عليه السلم اشراق النور على الجسم الصقيل ومنهم
من قال انطبع فيه انطباع النقش على الشمعة ومنهم من قال ظهر به ظهور الروح فى بالمتحيا
ومنهم من قال تدرع اللاهوت بالناسوت اى اتحد ذات الله سبحانه بجسد عيسى عليه السلم
والجملة اثبتوا لله سبحانه اقانيم ثلثة وقالوا البارى سبحانه جوهر واحد بالجوهرية ثلثة بالاقنومية
وهى اقنوم الاب اى صفة الوجود واقنوم الابن اى صفة العلم مع ما يتجسد به وهو عيسى عليه
السلم واقنوم روح القدس اى صفة الحيوة وما يتجسد عندهم من الاقانيم الا اقنوم العلم و
اما سائر الاقانيم فلا يتجسد ولا يتدرع وبما ذكرناه من الدليل ظهر بطلان مقالاتهم مع ان قوله
ع لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلثة الآية تقضى هذا الوطر على اتم وجه وابلغ بيان
الثالثة من السلبيه الله ع ليس محلا للحوادث اعلم ان المحل عند المتكلمين ملازم للمتحيز
وعند الحكماء اعم منه ومن الموضوع اذ يجوز حلول العرض فى العرض كالسرعة فى الحركة و
ثبوت الاعراض للمجردات وكون المادة محلا للصورة الجسمية من غير افتقار الصورة اليها
فى الوجود واذا عرفت هذا فاعلم ان الواجب يستحيل ان يكون محلا لغيره سواء كان ذلك
الغير قديما او حادثا والدليل عليه على رأى المتكلمين ان كل ما هو محل لغيره فهو متحيز ولا شئ
من الواجب بمتحيز ينتج لا شئ من المحل للغير بواجب فيعكس الى شئ من الواجب بمحل لغيره و
على رأى الحكماء انه لو كان الواجب محلا لغيره لكان قابلا وفاعلا اذ ذلك الغير من معلولاته

قطعا يجتمع فيه الفاعلية والقابلية والواجب الواجد الحقيقي يستحيل ان يجتمع فيه نسبتان
متغايرتان بالوجوب والامكان وانما اقتصر المصنف هنا على نفي محلية الحوادث عنه لما سيجيء
من ان القدم يمتنع ان يتعدد ثم اللام في الحوادث يحتمل ان يكون للعهد اي الحوادث المعهودة
في الاصطلاح من الحركة والسكون والاجتماع والافتراق وظاهر ان كونه محلا للحوادث
مستحيل لانها من لوازم الجسمية وان يكون للجنس فيكون المعنى ليس محلا للصفات الحادثة
للجواهر المتقررة في ذواتها وبعض الصفات السلبية كتجدد وعدم الجسمية والعرضية اذ لا حدوث
في جواز اتصافه بالاضافات المحدثة مطلقا وبعض السلوب كما يقال انه مع الحوادث
موجود بعد ان لم يكن وبتعدم هذه المعية عند انعدام الحوادث فيتجدد له صفة سلبية بعد
بعد ان لم يكن واستدل عليه بقوله لامتناع الفعالة عن غيره وتقريره انه لو كان شئ من صفاته
حادثا لكان منفعلا عن الغير والتالي بط فالمقدم مثله بيان الملازمة ان الانتقال عبارة
عن قبول الاثر الحاصل في الغير والشئ ما لم يكن قابلا لوصف حادث لم يحدث ذلك الوصف فيه
ضرورة توقف الاتصاف بالفعل على ما سبق الامكان واما بطلان التالي فلان
كل قابل متغير بحصول العرو فيه اذ لا معنى للتغير الا الانتقال من حال الى حال والتغير
في حقه تع محال لان المعتضى له ان كان ذاته لزم دوامه ازلا وابدا وان كان غيره لزم
افتقاره في وصفه الى ذلك الغير وهو مناف لوجوب الوجود واعترض عليه بانه ان

ادير

ان اريد بالتغير مجرد الانتقال من حال الى حال فالكبرى نفس المتنازع فيه وان اريد
به الانتقال في الواجب فالصغرى ممنوعة لجواز ان يكون الحادث معلولا لذاته ايجابا او
اختيارا بان ذاته تقتضي صفة كمالية مثلا حقة الافراد بحيث يكون ابتداء كل منها مشروطا
بانقضاء الآخر كحركات الافلاك عند الفلاسفة اقول قد عرفت في مبحث قادريته ان وجود
الاضافي مع والتحقيق ان ذلك الحادث الذي يتصف به ذاته تع لا يخلو اما ان يكون ثم
كامنة في ايجاده اولا وعلى الاول يلزم قدم الحادث وهو بديهي البطلان ولذا لم يلتفت المص
الى ابطاله وعلى الثاني يلزم انفعاله من الغير وافتقاره في صفته الى الغير وقايدا بقوله
وامتناع النقص عليه وتقريره انه لو كان شئ صفاته حادثا لكان ذاته ناقصة والتالي بط
فالمقدم مثله بيان الملازمة على ان يكون ذلك الحادث صفة نفسه وعلى ان يكون
صفة كمال فيلزم خلو ذاته عن الكمال قبل حدوث ذلك الحادث والخلو من الكمال نقص
من الخطابيات فلا يدخل لها في العلم ثم لا نقول انهما من المسلمات العامة عند الجمهور
مسلمان ان نقوم مقام المقدمات البرهانية فان قيل لا نسلم ان الخلو من الكمال نقص
وانما يكون كذلك لو لم يكن المحال متصفا بكمال يكون زواله شرطا لحدوث كمال آخر على
قياس حركات الافلاك عند الحكماء قلنا مدار الكلام في امتناع وجوده لا يتناهى ثم اعلم ان
المخالف في هذه المسئلة هو الكرامية والمجوس فقالت الكرامية انه تع متصف بالحوادث

لانتقال الكمال والنقصان ع

الضرورية فى اتحاد المخلوق والمجوس انه يجوز ان يتصف بالكمالات الخاصة ثم اختلف
الكرامية فى هذا الحادث فمنهم من قال هو الارادة منهم ومن قال هو قوله كن فخلف
الارادة والقول بقدرته القديمة فقط وخلق الباقى من المخلوقات بالارادة ومنهم
من زاد على ذلك حادثين آخرين وهو السمع والبصر ويعبرون عن المخلوق التام
بذاته بالحادث وعن الخالق عن ذاته بالمحدث اشارا بينهما واتفقوا على ان قيام
الحادث بذاته لا يوجب له تجدد اسم بل اسماؤه كلها ازلية حتى الرازق والخالق واستدلوا
على اتصافه بالحوادث اولا بان الباري سبحانه متكلم بقوله كن وهو موقوف على وجود المخاطب
لاستحالة الخطاب بالمعدوم وكذا مريد فلا بد من مقارنة ارادته بوجود المراد وهو حادث
وكذا سميع وبصير والسمع والبصر موقوفان على وجود المسموع والمبصر وهما حادثان
وثانيا بان الباري سبحانه وحده بعد ان كان عالما بانه سيوجد وصار عالما بعدما لم يكن وقد
اجيب بان الكلام حادث عندنا ولو كان قديما لم فلا يتوقف على وجود المخاطب بالفعل
بل يكفى فيه المخاطب المقدر وبان الصفات قديمة وتعلقاتها حادثة ولا استحالة فيه
الرابعة من السلبية انه يستحيل عليه الرؤية بحاسة البصر سواء كان الابصار بواسطة
خط شعاعى او اكثر او بواسطة انطباع المبصر فى الزاوية الحديدية او بواسطة تكيف
المتصف الواقع بين البصر والمبصر بكيفية شعاع البصر واما الرؤية بمعنى الانكشاف العلمى فلا

نزاع

فلا نزاع فيه فى جواز هما بل فى وقوعها فى الآخرة وانما امتنع الرؤية بالمعنى الاول لان
كل مرئى فهو فى جهة لانه اى المرئى اما فى مقابل الرائى كسائر الاجسام المرئية او فى
حكم المقابل كالصورة والاعراض المنطبعة فى المرآة ونحوها وذلك لان المقابلة من شرائط
الرؤية بالمعنى الحاصل من البحثية ومقابلة المرئى يستدعى كونه جسما او جسمانيا كما مر
وكون الواجب سبحانه جسما او جسمانيا وهو فى حقه كما مر مستحيل ان يكون مرئيا بحاسة
البصر واعلم انه لا خلاف للاشاعرة فى استحالة الرؤية عليه مع فى الجهة بشرط المقابلة انما
الخلاف منها للكرامية والمشبهة القائلين بالتجسم فى حقه مع بل الاشعرى منع اشتراط الرؤية
بالمقابلة ولا سيما فى حق الغائب فجوز وا رؤيته الاعمى الصغير فيه الاندلس وقالوا اذا عرفنا الشمس
مثلا بحد او رسم حصل لنا نوعا من المعرفة ثم اذا ابصرناها وغمضنا العين حصل لنا نوعا
آخر من المعرفة فوق الاول ثم اذا فتحنا العين حصل لنا نوعا آخر من المعرفة فوق
الاولين سميتها بالرؤية وهذا النوع من المعرفة لا تعلق بقع فى الدنيا الا بما هو فى جهة
ومكان واما فى الآخرة فيصح ان تقع بدون الجهة والمكان ويتعلق فى الآخرة بذات الله مع
تنزهها عن الجهة والمكان فيصار الى ان الحائل التى بعبر عنها بالادراك البصرى بحدث الوجود
يجوز حصولها فى حق الله مع يوم القيمة بدون هذا الوجه اقول هذا النوع من الادراك
الذى يسمونه رؤية ان كان علما تاما فلا نزاع لنا فيه وان كان احساسا مع لان الاحساس

كيف كان لابد له من ارتسام صورة المحسوس في الآلة والمجرد لا يمكن ان يرتسم في القوة
الجسمانية لان ارتسامه في الجسم لا يخ اما ان يكون في جزء منقسم منه او في شئ غير منقسم
منه والاول يستدعي انقسام المجرد ضرورة انقسام حال السريانه الى انقسام محله والثاني
يستدعي انقسام النقطة هف وان كان امرا ثالثا غير الاحساس الآلي بل الاحساس بغير
آلة كادراك المخ سبحانه المحسوسات على رأيه فهو في حقنا مما لا يعتد به الحق العقل والنقل
ولو جاز مثله في حقنا فلا بد خل للبصر فيه فلا رؤية بالآلة وانما الكلام فيه على ان المدرك
ان لم يكن مكتنفا بالعوارض الجسمانية فادراكه علم وان اكتنف فادراكه بالآلة احساس
وغير الآلة اما ادراك مغاير للاحساس والعلم مستحيل في حقنا وجائز كما في حق الله تعالى
على رأيه واما نفس العلم لا يقال لم لا يجوز ان يعطي الله في القيمة الآخيرة قوة اخرى يراه بها
بدون المقابلة لانا نقول وان امكن هذا العموم قدرته الان لوقوعه لابد من مستند عقلي
او نقلي ولا مستند على انه خارج من محل النزاع انما النزاع في ادراك الباصرة بالقوة المشهورة
المودعة فيها ولقوله تعالى لن ترانى والنافية للتابيد هذا دليل نقلي على استحالة الرؤية
عليه تع وتقريره ان موسى عليه السلم مع رتبة الخطاب وعلو الجناب لما سأل الرؤية اجابه
الله سبحانه عن سؤاله بما يدل على نفي الرؤية مؤبدا واذا لم يره ابدا فلم يرغزه بالطريق
الاولى وفيه انه لم لا يجوز ان يراه تع نبي اعظم من موسى عليه السلم كمحمد صلى الله عليه وآله

على ان يكون

على ان يكون لن لتاكيد النفي في المستقبل لا لتابيده كما صرح به في الرضي والمغني و
القاموس وغيرها من كتب النحو واللغة واجب عنه بان سؤال موسى عليه السلم
انما يكون تحصيلا للدليل النقلي القاطع على استحالة الرؤية ليطابق العقل والنقل كما
سيأتي بيانه فبذلك يحصل الالزام لعدم امنه في هذه المسئلة فلا مجال لجوازها على من هو
افضل منه ومان الآية دالة على نفي رؤيته تع في المستقبل مطلقا فلا بد لجوازها او وقوعها
في وقت من المستقبل من مخصص ولا مخصص على ان نفيها على الاطلاق ينصرف الى
عموم الاوقات في المستقبل فيؤدي الى تاييد النفي بدلالة الاطلاق لا بدلالة الالفاظ عند
من ينكر الماسد فيها ومن البدائع ان الاشاعرة استدلوا بهذه الآية على جواز رؤيته من
وجهين الاول رؤيته لو كان ممتنعا لما سال الرؤية موسى عليه السلم مع بناهة شانه وجلالة
مكانه في العلم والثاني انه تع علق رؤيته على استقرار الجبل في الزمان المستقبل وهو امر
ممكن فالمعلق عليه كذلك واجيب عن الاول بجواز عدم العلم له بهذه المسئلة وكيف لا
وقد قصر عليه عما دون ذلك كما في قصة صحبته مع الخضر سلمنا لكنه انما سال الرؤية تحصيلا
للدليل السمعي للشفقة على الامة كيلا يقعوا في هذه المسئلة وعن الثاني بان تعليقها انما يكون
على استقرار الجبل عند كونه متحركا لا على استقراره مطلقا ومن الممتنع استقرار المتحرك حال
الحركة كذلك المعلق عليه والحق ان الاستدلال بهذه الآية لنا اقناعي مفيد للرد لا الانصاف

وهم محض الغصبيه والاعتساف فان السياقة دالة على ان المراد من التعليق ههنا
قطع الطماعة القطع باليأس من رؤيته لا على جواز الرؤية كما لا يخفى على من له
ادنى عرفان باساليب الكلام وعندك ان المعتمد من المنقول فى هذا الباب قوله لا
يدركه الابصار وهو يدرك الابصار اذ معنى الآية لا شئ من الابصار يدركه كما
صرح به محققو المحققين فى الرضى وهو نص على هذا فى نفى الادراك البصرى عنه وتوضيحه
ان الجمع المعرف باللام فى الموجب بمعنى الكل وفى المنفى بمعنى النكرة المنفية على ان يكون
اللام للجنس ونفى الجنس يستلزم النفى عن جميع الافراد كما تقرر فيكون بمعنى الكل الاصولى
فى المنفى والمجموعى فى الموجب والقول بان حمل اللام على الجنس يصار الى الحملة وهو فى قوة
الجزئية مجاب بان القضية مع لام الجنس ان كانت المفاد منها حقيقة المدخول من حيث
هو هو فالقضية فى قوة الجزئية ومحتملة للكلية والتعيين فى كليتها وجزئيتها على انتهاض
القرينة واما ان كانت المفاد منها الفرد المنتشر كما هو المقرر عند اصحاب القرينة التى
نزلت القرآن على لغتهم فالموجبة فى قوة الجزئية والسالبة فى القوة الكلية ضرورة دلالة
النكرة فى سياق النفى على العموم فان قيل ان الجمع المعرف باللام حقيقة فى الاستغراق
والعهد مجاز فى الجنس فلا مساغ للمجاز الا عند فقد الحقيقة اقول بعد التسليم قيام
الدليل العقلى وكذا السياقة قرينتان صارفتان عن حملها على الحقيقة و

مع حملها على الحقيقة لكانت القضية فى قوة رفع الايجاب الكلى وهو يستلزم السلب
الجزئى تطابقا مع احتمال الكلية وعند قيام الكلمة الصارفة عن الجزئية نص فى الكلية
والقرينة العقلية ثمة مع السياقة فان مقام الخطابة يقتضى صرف النفى المطلق عن الفرد
الكامل منه وهو نفى الجنس لا نفى الاستغراق فيكون مدلول الكلام عموم السلب
لا سلب العموم لا يقال ولكن عموم السلب فى جميع الاوقات مع جواز حمل عموم السلب
على عمومه فى الدنيا سلمنا لكنه لا نم ان ادراك البصر هو الرؤية مطلقا او لازم لها بل
اخص منها وهو الرؤية على وجه الاحاطة بحوانب المرئى لان الادراك حقيقة فى النيل
والوصول ولهذا يصح ان يقال رايت زيدا وما ادركه بصرى ولا يصح ان يقال ادركه بصرى
وما رايته فلا يلزم من نفيه نفى الاعم لانا نقول اطلاق النفى فى مقام الخطابة يقتضى حمله
على الفرد الكامل الذى هو عموم السلب فى عموم الاوقات على ان الرؤية بغير البصر انما
يكون علما وقوله رايت زيدا وما ادركه بصرى مبنى عليه على المجاز ولا نزاع فى جواز
اطلاق الرؤية عليه مع مجرد العلم بل هو شائع كما فى قوله عليه السلام سترون ربكم يوم
القيمة كما ترون القمر ليلة البدر ولا يخفى ان فى الحديث دلالة على ان رؤيتهم يوم القيمة
لا يكون رؤية بالبصر اذ لابد من المغايرة بين المشبه والمشبه به وكون الوجه اقوى فى
المشبه به والتحقيق ان الرؤية المغايرة لادراك البصر لا يخلو اما ان يكون احساسا او علما

ان يراه ويسمعه ولا يجوز ان يكون احساسا لانه اذا لم يكن ادراكا بصيرا فلا يكون ادراكا
سميعا او غيره من الحيثيات فتعين ان يكون عالما او مريدا او سميعا فلا بد من تصويره حتى يتكلم
عليه الخامسة من السلبية نقول لشريك عنه وهو مستلزم لاثبات وحدته للسمع
للآيات الدالة على وحدته كقوله ع الله لا اله الا هو وقوله ع ومن يشرك بالله فقد افترى
وقوله ع ان الله لا يغفر ان يشرك به وللاحاديث الصحيحة المتواترة المعروفة والتمانع فيفسد
نظام الوجود اى لبرهان التمانع المستلزم لانتفاء نظم الوجود كما نطق به قوله ع لو كان فيهما
آلهة الا الله لفسدتا وتقريره لو وجد الهان متصفان بصفات الالهيه واراد احدهما شيئا
كحركة جسم ما فللآخر اما ان يمكن ارادة ضده كسكونه او لا يمكن على ان يكون الضدان
متساويين فى المصلحة وكلاهما محالان مستلزمان للفساد واذا ثبت بطلان اللازم و
هو المنفصلة الحقيقية لكذب جزئها بطلان فثبت الملزوم وهو تعدد الالهية فنثبت نقيضه
وهو وحدة الآلة اما بطلان الجزء الاول من اللازم فلان الممكن ما لا يلزم من فرض وقوعه
ع وفرض نقيضها يستلزم المحال لان حصول المرادين مستلزم لاجتماع الضدين وهو
وعدم حصولهما مستلزم لخروج الواحد عن وهو مستلزم لفساد النظام وذلك لان العاجز عن
لا يقدر ان على ايجاد العالم على النظام المحكم بل عجزهما يقتضى الى فساد النظام كما لا يخفى وكذا حصول
احد المرادين مستلزم لخروج احد الواجبين فتودى الى اختلال النظام لان ما يعلق بذلك العاجز

مرحبا

من هذا النظم لا يوجد محل بالنظم واما بطلان الجزء الثانى من اللازم فلان القادرين لو انفرد
لكان لاحدهما ايجاد احد الضدين وللاخر ايجاد الضد الآخر فعند اجتماعهما انما يقع اراده احد
الضدين لو احد منهما بسبب تعلق قدرة الآخر بالضد الآخر وهو مستلزم لخروج احد الواجبين
واعترض عليه اولا بان الممكن ما لا يلزم من فرض وقوعه ع نظرا الى ذاته واما اذا اخذ مع
غيره فقد يلزم من فرض وقوعه ع فان الممكن الذى تعلق علم الله بعدمه يلزم من فرض وقوعه
ع هو انقلاب علمه جهلا وفيما نحن فيه لا يلزم من فرض تعلق وقوع ارادة الآخر بالضد الآخر
ع الامع اضداد ارادة الاول وثانيا بان عدم حصول المرادين لا يستلزم عجز احد الواجبين
لان العجز انما تصور فى المقدور والضدان لتعلق قدرة القادرين لهما خرجا عن ربقة المقدورية
والامكان ودخلا فى حيطة الامتناع وكذلك احد ضدين مستقل تعلق احد القدرتين بالضد
الآخر اقول وبالله التوفيق قولنا فللآخر اما ان يمكن ارادة ضده ام لا فى قوة قولنا هل يمكن
تعلق ارادتها بالضدين على التوزيع ام لا ولا خلاف فى ان فرض وقوع تعلق الارادة من احد القادرين
نظرا الى ذات الوجوب قطعا عن الغير مستلزم لمحالات المذكورة والعجز متصور فى الممتنع
الممكن بالذات لان العجز عند التحقيق عبارة عن عدم القدرة عما من شانه ان
يكون مقدورا لا يقال لم لا يجوز ان يمنع المخالفة عليها فى الارادتين والحكمة بجواز
ان يكون فى الضدين مصلحتان يختار كل منهما احد المصلحتين على ان امتناع المخالفة

بسبب الحكم امتناع غيره لا ينافي امكانها المستلزم للمحال ولاستلزامه اى لاستلزام
الشريك له مع التركيب في ذاته وهو ظاهر انما استلزم التركب في واجب لاشتراك
الواجبين في كونها واجبي الوجود فلابد من مائز يمتاز به كل منهما من الآخر وهو التعين
ومن المقرر ان اليقين لا يتكرر في الطبيعة النوعية الا لعلل مغايرة لتلك الطبيعة فلابد من
سبق يفصل تاثير العلل ولا يكون الا المادة الجسمانية القابلة للتكثير فلو كان الواجب متعددا
لكان كل منهما مركبا من الوجود المتاكد والمادة القابلة للتكثير فكان ممكنا هذا لا يقال لو
دل لكم فلا يوجد الواجب الواحد لانه لو وجد لكان مشاركا لسائر الموجودات في الوجود و
مخالفا لها في التعين فيكون مركبا من الوجود المتاكد واليقين لانا نقول هذا انما يلزم لو كان كل من
وجوب الوجود واليقين امرا ثبوتيا كلها امر ان اعتباريان على ان وجوب الواجب مغاير لوجود
سائر الموجودات عند التحقيق فانه موجود بوجود خاص هو عينه وما سواه من الموجودات
موجود بوجود زائد فلا اشتراك بينه وبين الموجودات الممكنة في الوجود انما الاشتراك
في الوجود المطلق الذي هو عرض عام منتزع من الوجودات الخاصة من الواجب والممكن
لا طبيعة نوعية قل هذا ان وجود المطلوب ليس طبيعيه نوعية لكن وجود الواجب طبيعة
نوعية فالحاصل في الخارج من مهيته اما مجرد الوجود المتاكد فيلزم مساواته لسائر افراده
الغرضية واما وجوده مع شئ آخر زائد عليه وتعينه فيكون مركبا من الوجود المتاكد

اليقين

اليقين الزائد واجيب بان وجود الواجب ليس طبيعيه نوعية بل هو جزئ حقيقي الحاصل
منه في الخارج مجرد الوجود المتاكد المتعين باليقين الذي هو عين ذاته وانما كان جزئيا حقيقيا
اذ لو كان طبيعة نوعية منحصرة في فرد فما في الافراد منها لابد اما ان يكون ممكنه لنفس تلك الطبيعة
فيمتنع ايهما هو واما لغيرها فيكون شريك الباري ممتنعا بالغير هذا قول الاشعري في مساواة وجوب
الواجب لسائر افراده الغرضية في الوجود العقلي مع امتناع بقائي افراده في الخارج حتى يكون
مساويا لها في الوجود الخارجي بل ذات الواجب لتزهما عن شوائب المادة وكون تعينه معلولا
لذاته يقتضي ان لا تتعدد ولا يوجد فرد آخر منه فما في افراد الواجب ممتنع بالذات بمعنى انه
يستحيل ثبوت الوجود لفرد آخر منه لذاته من غير اقتضاء اذ الممتنع لا ذات له حتى يقال انه
يقتضي شيئا فشريك الباري من افراد الواجب ممتنع لذاته فان ذاته عين ذات الواجب كما ان مهيته
وتعينه عين وجوده بخلاف سائر الاعراض المادية والمشخصات فكذلك ذات الواجب طبيعية
لو امكن تعدده لكان ذات كل فرد من افراده من حيث هي هي عين ذات الآخر ومغايرة له بالتعين
الا ان ذاته كما يقتضي وجوده يقتضي عدم سائر الافراد الغرضية له فسائر افراده ممتنع بالذات لا ممكن
تدبر فانه دقيق جدا ومن الحكماء من قرر برهان التوحيد بان واجب الوجود ما لم يتعين لم يوجد
في الخارج وتعينه لابد ان يكون معلولا له فينحصر نوعه في شخصه وهو الحق لانه اما ان يوجد الواجب
وجودا لذلك الشخص فينحصر في شخص واحد واما ان يكون ملزوما له او معروضا مغايرا او لازما له

او غاوضا مقارنا وعلى التقادير يلزم ان يكون الواجب آجلا او معلولا للغير اما لو كان اليقين ممكن وما له ووجود الواجب لان ما لليقين فلزم كون الوجود معلولا للمهية او لصفة من صفات المهية والنفي لانخ اما ان يكون مهية او صفة لمهية وهو مح لاستلزام تقدم الماهية بالوجود على الوجود ض وتقدم السبب على المسبب ولاشئ يتقدم بالوجود على الوجود وتوضيحه ان اللزوم لا تحقق بين الشيئين الا اذا كان الملزوم اوجزوه علة للجزء اللازم او معلولا مساويا له او جزئه او كانا معلولين لعلة واحدة وعلى الاول يلزم احتمال التنوع في الشخص وعلى الثاني يلزم كونه معلولا واما لو كان اليقين معروضا مقارنا للواجب لكان يلزم كون الواجب معلولا للغير بالطريق الاولى لان العارض المقارن محتاج الى علة غير المعروض واليه ايم فيتضاعف الافتقار واما لو كان اليقين معلولا للغير لان ما لوجود الواجب لكان يلزم كون الواجب واحدا معلولا للغير على قياس ما كان عارضا له واذا ثبت استحالة الاقسام تعين القسم الاول وهو المطلوب ويستلزم ايضا اعتراضات سخيفة يضحك منها ثاكل فلنذكر الكلام بايرادها السادسة نقول متعالى اى الصفات الزائدة التي اثبتها جمع كثير من السلف وقالوا ان الله صفات ازلية من العلم والقدرة والحيوة والسمع والبصر والارادة والكلام والجلال والاكرام والانعام والعظمة من غير تفرقة بين صفات الذات وصفات الفعل وانفتوا صفاتا اخر كالوجه واليدين بدون التاويل ويسمونها صفاتا خبريه لورود الشرع بها وقد بلغ منهم بعض

المحدثات ومن قد سماه الاسلاميين من اولها على وجه يحتمل اللفظ كتاويل اليد بالقدرة و النعمة وقد روى عن امير المومنين عليه السلم وعبد الله ابن عباس رضا وبالصفات المذكورة وعليه اهل المحن كافة ومنهم من يتوقف في التاويل من غير تعرض الى التشبيه وهو المروى عن مالك ابن انس واحمد ابن الحنبل وسفيان الثوري واورد الاصفهاني وعبد الله ابن سعيد الكلاباذي وابي العباس القلانسي والحارث اسد المحاسبي ومن بعدهم من اسلافنا الائمة ناشروا علم الكلام وابدوا عقائد السلف بحج كلامية وصنف بعضهم ودرس بعضهم حتى جرى بين ابي الحسن الاشعري واستاذه مناظرة في مسئلة الصلاح والاصلح فتخاصما والجان الاشعري الى هذه الطائفة فاحدثها بهم بمناهج كلامية فصار ذلك مذهبا لاهل السنة واختصت الطائفة المذكورة للمبالغة في اثبات الصفات بسمة الصفاتية والمعتزلة للمبالغة في نفيها بالمعطلة فقال الاشعري من تفكر في خلق نفسه وفي اطوار الخلقة علم ان له صانعا قادرا عالما مريدا لظهور الآثار الاختيارية وله صفات دلت افعاله عليها لا يمكن بجردها وكما دلت الافعال على كونه قادرا عالما مريدا دلت على العلم والقدرة والارادة لان وجه الدلالة لا تختلف شاهدا وغائبا وانصلا بعض للعالم الا كونه ذو علم وكذا في القادر والمريد فيحصل بالعلم الاتقان والاحكام والحدوث بالقدرة والتخصص بعض الاوقات بالارادة وهذه الصفات لا يتصور الالهي ولا معنى له الا الحي والحيوة وكذا نفي الاحوال الاربع القديمة التي اثبتها المعتزلة القائلون بالحال في الازل مع الذات كالحيوة

والقادرية والعالمية والموجودية وقد زاد ابوهاشم حالة خامسة هي الالهية وهي علة
الاربعة مميزة للذات عنده وانما اسقت الصفات الزائدة والاحوال المذكورة عنه تعالى
لانه لو كان قادرا بقدرة زائدة وعالما بعلم زايد وبالعالمية وجبا بحيوة
الصفات ؟ صفة قديمة
زائدة وبالحكمة الى غير ذلك من الاحوال لافتقر في احوالها الى ذلك المعنى الزائد او
المحل الزائدة فيكون ممكنا لما سبق في نفي الحاجة عنه في ذاته وصفاته فهذه لاثبات الواجبة
له واستدل بعض المحققين على نفي الصفات بانها لو كانت موجودة لكانت قديمة فهي
اما واجبة واما ممكنة لاسبيل الى الاول لامتناع تعدد الواجب ولا الى الثاني والالزم
اما استناد القدم الى المختار لوكان علة الافتقار في الممكن نفس الامكان وهو غير جائز لان
فعل المختار لابد ان يكون مسبوقا بقصد الايجاد وهو مقارن للعدم ضرورة امتناع ايجاد
الموجود فلابد ان يكون المستند الى المختار حادثا لان بما واما نفي الامكان اذا كان علة
افتقار الممكن نفس الحدوث او الامكان بشرط الحدوث او شرطه وذلك لضرورة انعدام الشيء
بانعدام عليه او جزء عليه او شرط عليه كما يخفى واستدلت المعتزلة على نفي الصفات بان
اثباتها يستدعي تعدد القدماء وهو كفر وانما كفروا النصارى لاثبات الاقانيم الثلاثة التي
هي اقنوم الاب واقنوم الابن واقنوم روح القدس فاجابت الاشاعرة بان يكون النصارى
لاثبات الذوات القديمة والآلهة المتعددة لقولهم بانتقال اقنوم العلم الى المسيح والمنتقل

لايكون الا ذاتا اقول اصحاب التثليث هم الملكانية والنسطورية واليعقوبية فالملكانية صرحوا
بان الاقانيم الثلثة صفات زائدة لله سبحانه والموصوف جوهر قائم بذاته ومع هذا تفوق
التكفير بهم والنسطورية بعضهم قالوا بان الاقانيم صفات لا هي عينه ولا غيره ولعل الاستقرار
في بعض الصفات التي قيل انها لا عينه ولا غيره فلذا هؤلاء الكفرة فهم انهم كفروا بتعدد الصفات
القديمة وبعضهم قالوا بانها ذوات حية ناطقة هي آلهة وبعضهم قالوا لا يجوز اطلاق
اسم الاله على الاقانيم واليعقوبية قالوا بان الاقانيم ذوات فظهر ان التكفير متعلق بتعدد
القدماء سواء كانت ذواتا قديمة او صفاتا ولذا قال الامام الرازي ان النصارى كفروا لانهم
اثبتوا ثلثة قدماء واصحابنا اثبتوا تسعة وقد ذكر المصنف في نهج الحق لنفي الصفات والاحوال
عنه مع ان اثبات الصفات الزائدة القديمة القائمة بذاته انما يستدعي تركب صفة الالهية
فيكون ممكنة والى هذا اشار امير المؤمنين صلوات الله عليه وآله المعصومين بقوله اول
الدين معرفة الله سبحانه وكمال معرفته التصديق به وكمال التصديق توحيده وكمال التوحيد الاخلاص
به وكمال الاخلاص نفي الصفات عنه لشهادة كل صفة انها غير الموصوف شهادة وكل موصوف
بانه غير الصفة فمن وصف الله فقد قرنه ومن قرنه فقد ثناه ومن ساه ومن جزاه فقد جهله
واعلم ان ما نقله الامدي في ابكار الافكار من الشيعة في عدم جواز اطلاق الاسماء على الله تعالى
مخالف لمذهبنا اذ يجوز عندنا اطلاق الاسماء الحسنى عليه مع سواء كان الاسم دالا على الذات

او على الوصف بل يجوز اطلاق كل اسم يليق بجلاله وجماله وان لم يأذن به الشارع لعدم
ورود النهي فيه والاصل الجواز الا انه بدون اذن الشارع من ترك الادب لجواز
ان لا يناسبه من وجه آخر كالجوهر فانه يصح القائم بالذات لائق به وبمعنى شيء
لا في موضوع وقيل معتزلة البصرة الاسماء ماخوذ من القياس والاصطلاح فالاصطلاح
جائز في وضع اسم له بغير اذن الشارع كما وضع له بالفارسية خداى والقياس يقتضي
صحة ما يرادف الاسم خلافا لاهل السنة فان اسماء الله عندهم توقيفية وثبوته
بالكتاب والسنة المتواترة والسابقة من السلسلة اليه دم غني ليس محتاج الى غير ذاته
لا في وجوده ولا فيما يتوقف عليه وجوده لان وجوب وجوده يقتضي استغناءه عن
غيره وافتقار غيره اليه لان افتقاره في ذاته بوجب امكانه واما في صفاته فكذا الثاني
لوجهين الاول وقد عول عليه ابن سينا في الشفاء ان ذاته موقوف على وجود تلك الصفة
او عدمها وكل من وجودها وعدمها متوقف على الغير لامكانها فيكون متوقفا على الغير
لان المتوقف على المتوقف على الشيء متوقف على ذلك الشيء فيكون ممكنا لا واجبا هف
الثاني انه لو كان محتاجا في صفته على شيء لكان ذلك الشيء علة لتلك الصفة مع كونه
معلولا للواجب فيكون نسبة الواجب الى تلك الصفة لكونه فاعلا لها نسبة الوجوب من
لكونه قابلا لها نسبة الامكان وهما لا يجتمعان في محل واحد مقيسا الى امر واحد من جهة

واحدة

واحدة فان قيل وجوب وجود المعلول مع الفاعل المستجمع بشرائط التاثير كوجوب
وجود المقبول مع القابل المستجمع بشرائط القبول ومع الفاعل وحده كما مع القابل وحده
فلا يتحقق النسبتان المتنافيتان قلنا كون الشيء فاعلا للشيء بالفعل انما يتحقق مع حصول
ذلك الشيء معه بالفعل فنسبة الفاعل الى ما هو فاعل له بالفعل بالوجوب وكون
الشيء قابلا للشيء بالفعل انما يتوقف على استعداد القبول له سواء حصل معه ذلك
المقبول ام لا فنسبة القابل بالفعل الى ما هو قابل له بالامكان وقال صاحب الاشراق
انه يمتنع غنى في ذاته وصفاته اذ ليس وراء شيء يفتقر اليه ولان كل شيء الى الغني
اول بالغنى من لا فقر اليه فلو كان مستغنيا شيء عن الغني استغنى عنه ما هو الاولى
فكان عادم كمال ويفتقر الى الغير في تحصيل ذلك الكمال فلا يكون غنيا كاملا مطلقا هف
لامتناع النقص وصفاته مع كما الفصل الرابع من فصول الباب في العدل اى في البحث
عما يتعلق بافعاله مع على وجه العموم بحث يفيد انه مع متصف بالعدل في افعاله وهو
بالفتح مصدر سمي به مع مبالغة في اتصافه به ومعناه حرفا الذي لا يفعل القبيح ولا
يخل بالواجب فهو حكم كما هو المصطلح عند اهل الحق والمعتزلة او الذي لا يميل به الهوى
فيجوز بالحكم كما هو المراد منه عند اهل السنة والاشاعرة وانما اوردنا في عنونه وارزعن
الفعل الاول مع كونه من صفات افعاله مع اشعارا بان افعاله مغايرة لذاته بخلاف

اى لو كان متحدا الا الذي في صفته كما ان الذي
الذي متحد طلاقا

الصفات المذكورة في الفصل السابق فانها عين ذاته عند اهل الحق والتحقيق واهتماما
بشانه لكونه مبدء لاثبات النبوة والامامة وما بعدهما وفيه في هذا الفصل
مباحث مهمة المبحث الاول في اثبات الحسن والقبح العقليين ولا بد لتحقيقه من
تحرير محل النزاع فاعلم ان الحسن والقبح يطلقان تارة على الملائمة الطبيعية ومنافرها
كقولنا العسل حسن والحنظل قبيح وتارة على صفتي الكمال والنقصان كقولنا العلم حسن
والجهل قبح وتارة ما يترتب عليها المدح والذم في العاجل والثواب والعقاب في الآجل
ولا خلاف في كونها عقليين بالمعنيين الاولين بل الخلاف في كونها بالمعنى الاخير
عقليين او شرعيين فالمعتزلة والامامية وكثير من العقلاء على الاول واكثر الاشاعرة
على الثاني فقالت المعتزلة ان للفعل جهة محسنة مقتضية لان يصير فاعله مستحقا
للمدح والثواب وجهة قبيحه مقتضية لان يصير فاعله مستحقا للذم والعقاب
قطعا عن الشرائع الا ان تلك الجهة قد تكون بديهية وقد تكون كسبية بالعقل
الملكة وقد لا يمكن ادراكها الا بالقوى القدسية المختصة بالشارع فاذا ورد الشرع به
علم ان له جهة محسنة او مقبحة ولا يلزم من عدم علمنا بها عدمها في الواقع ثم عرض
الحسن والقبح اما لذات الفعل واما لصفة حقيقة قائمة به واما لصفة اعتبارية
اضافية مختلفة باختلاف متعلق الفعل واما لصفات قائمة بالافعال ووجوه وعند

الامامية

الامامية واما عروض الحسن لذات الفعل اذ يكفي فيه اشتماء الصفة المقبحة و
عروض القبح لصفة مقبحة ثم فروا الحسن تارة بما للقادر العالم ان يفعله والقبيح بما
له ان لا يفعله وتارة بما له صفة مؤثرة في استحقاق المدح او الذم ولا دور في التعريفين
ولا خروج لترك الواجب وترك الحرام من الحسن والقبح على الاول ولا استحقاق تعرض
المدح والذم في حق الله على الثاني وذلك لان اللازم الاول لام الاستحقاق المتعارف
عند النحاة ومعناها المجازي واللياقة والحسن والقبح وجهان للاستحقاق لا مدلولا اللام
ولا ماخوذ في مدلولها حتى يدور ومصرحا او مضمرا والاستحقاق في الثاني بمعناه اللغوي
وهو طلب ما يثبت المستحق من جهة فعله والترك من افعال القلوب او عند الفعل لاحد
بشرط الفصد ولو كان عدمه لصح التعريف بادنى عناية بان يقال المراد من ان يفعله
ولا يفعله ان يتصف به وبعدمه اولان يصدر منه والمدح والذم يمتنع الاخبار عن
ارتفاع حال الممدوح وابضاع حال المذموم ولا باس بايراد المجازيات في الحدود اذا
كانت سهلة المعالي وقالت الاشاعرة لا حاكم بها في الفعل الا الشرع فلا تكون حسنا ولا
قبيحا قبل الشرع فشرع بل شرع ثم حسن او قبح ولا كاسبا بالشرع صفة حقيقة او اعتبارية
بل الحسن والقبح عبارتان عن كون الفعل متعلق الامر والنهي فالحسن ما امر به والقبيح
ما نهى عنه على ما فسرهما الاشعري مثبت الوسط وهو المباح وقبل الحسن ما لم ينه عنه شرعا

فيتناول المباح والقبيح ما نهى عنه شرعا وفسرها الآمدي والشهرستاني بما ورد الشرع او امر بالثناء
او الذم على فاعله واستدل الاشعري على مطلوبه بوجهين الاول ان العبد مجبور في افعاله
الاتصاف الحسن والقبح من لوازم الاختيار وستعرف بطلانه في المحث الثاني والثاني ان
قبح الكذب لو كان ذاتيا للفعل لاستحالة تخلفه عنه واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة
فظاهر واما بطلان اللازم فلان حسن الكذب المفي للمعصوم من المهالك فما لا استرة فيه عند
العقلاء واجيب بان هذا الرابح لمن قال بحسن الافعال لذواتها ونحن لا نقول به ولما
المعتزلة فمنهم من ادعى الضرورة في اثبات الحسن والقبح العقليين ومنهم من استدل عليه
والمصنف اشار الى الاول بقوله العقل اى الغريزة التي يلزمها العلم بالضروريات عند سلامة
الآلات وهي مناط التكليف وما يعرف به حسن المحسنات وقبح المستقبحات وقيل هو العقل بالملكة
وقيل هو العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات ولعل المراد المعنى الاول على
ما صرح به في كشف المراد قاض اى حاكم بالضرورة اى بالبداهة وان توقف على تصورات
مكتسبة كتصور الحسن والقبح والمدح والذم والثواب والعقاب فان العلم الضروري هو ما
يكون العقل السليم عند الالتفات بعد تصور طرفيه كافيا في الحكم بل ربما يتوقف على امر آخر كما
محدس والتجربة والمشاهدة بان من الافعال سوآء كان من العبد ومن الله ما هو حسن يلحق
المعنيين المنقولين من المعتزلة كرد الوديعة الى صاحبها او وكيل صاحبها والاحسان الى
مستحقيه

والصدق

والصدق النافع فان كل عاقل يجد من نفسه قضاء بحسن هذه الافعال وبان فاعلها يستحق
مدحا في العاجل وثوابا في الاجل فان من رأى هذه الافعال من احد وجد من نفسه
اقدما بالاحسان الى فاعلها اما بالمدح او بغيره بل جعل الاحسان حقا ثابتا في ذمته واذا
وجد ذلك من نفسه حكم يقينا بان المجرد المطلق احق بان يجعل الاحسان اليه ولا سيما بعد اتيانه
بالافعال المذكورة حقا ثابتا في ذمته فيحسن اليه في الاجل اما بالذات العقلية والدينية معا
واما باللذات العقلية السمحة واما باللذات البدنية الصرفة واما باعادته الى هيكل افضل من
الاول فظهر ان الاستحقاق هيهنا بمعنى طلب مائيت وليا قته اما بلسان المقال واما بلسان الحال
وما هو قبيح بأحد المعنيين المذكورين كالظلم مطلقا والكذب الضار على قياس ما مر فلا مجال
للاعتراض بان اتصاف هذه الافعال بالحسن والقبح بمعنى صفتي الكمال والنقصان مسلم وبالمعنى
المشارع فيه ممنوع وهذا اى ولان العقل قاض بحسن بعض الافعال وقبح بعضها بالجزم حكم بهما من
نفى الشرايع كالملاحدة المائلين عن الحق العادلين من ظواهر الشرع الى بواطنها لعن الله من قدح
في الظواهر ومال عنها الى بواطنها بحسب آرائهم الزايغة واهل الهند اى البراهمة وغيرهم من
المنكرين لاصل البعثة تكيف والشرايع الثابتة بالبعثة ومن الناس من يستدل بهذا الدليل على
هذا المطلب البرهاني الانى المسمى بالدليل وتقريره ان الحسن والقبح لو لم يكونا عقليين لكانا شرعيين فلم
يحكم بهما سواه الشرايع لكنهم حكموا بهما بالمعنى المشارع فيه فهما عقليان واشار بالمم الى الثاني اى الى

القول بالاستدلال في اثباتهما بقوله ولانهما لو انتفيا عقلا انتفيا سمعا واذا انتفيا سمعا انتفيا
مطلقا لكن التالي في الكبرى ط فالمقدم مثله في الصغرى اما بيان الملازمة في الصغرى فلقوله
لانتفاء قبح الكذب من الشارع وجوآزه عليه وهو يستلزم رفع الوعد والوعيد اللذين هما مناط
الاوامر والنواهي فينتفي الشرايع كلها وبطل الاوامر والنواهي كذلك الحسن والقبح الشرعيان
اللذان هما عبارتان عن كون الفعل متعلق الامر وكونه متعلق النهي ينتفيان شرعا ايضا
ينتفيان رأسا اذ لا قابل بالثالث هذا اجماعا ولا خفآء في ان ما ذكره المصنف في معرض الاستدلال
برهان لمي مفيد للمتن وذلك لكون الاوسط علة لوجود الاكبر للاصغر ولان في ان الاوسط
ههنا هو التالي في الصغرى والمقدم في الكبرى وهو انتفاؤهما سمعا ولان في ان القياس شرطي
على ترتيب الشكل الاول ولان في ان التالي المذكور في الصغرى علة لثبوتها عقلا وعدم المم
حيث يدرج من السبب الى البرهان الانى وصنه الى اللمي القاطع القاهر واعلم ان صدر
الشريعة المحقق لما تفطن بحجة هذا المذهب خالف الاشاعرة في هذه المسئلة وقال ان حسن
بعض الافعال وقبحها لذات الفعل او لصفة له يحكم بها العقل كما يحكم به الشرع فان حسن وجوب
تصديق النبي ان توقف على الشرع لدار والا كان العقل قاضيا به وايضا وجوب تصديق النبي
موقوف على قبح الكذب وهو ان يوقف على الشرع دار والا كان يدركه العقل الان الحاكم
عندنا الحقيقة هو الله والعقل آله للعلم بخلق الله العلم بحسن بعض الافعال وقبحه عقيب نظر

العقل

العقل والامام الرازي من الاشاعرة قال بالحسن والقبح العقليين في افعال العباد دون
افعال الله تعالى واستدل على اثباتهما في افعال العباد ونفيهما عن افعال الله اما على
اثباتهما فلاتفاق العقلاء قبل علمهم بالشرايع على حسن مدح المحسن وذم المسيء وعلى حسن
اللذة والسرور وقبح الالم والغم ولتوقف الاحتراز عن القبايح الشرعية على حكم العقل
فان الشارع اذا قال للمكلف ان فعلت كذا صرت معاقبا فالعقل ان حكم بالاحتراز عن
العقاب امتثل ففيه عن ذلك العقل وصار الحكم بقبحه عقليا والا احتاج الى ايجاب
الشارع عليه ان يحترز عن العقاب وعاد الكلام حتى دار وتسلسل او انتهى الى حكم
العقل واما على نفيهما عن افعال الله فبوجوه كثيرة ذكرها في المطالب العالية وغيره
من مؤلفاتنا والكل بعد طي تعين الاساليب في الاستدلال يرجع الى وجوه يذكرها
الاول ان المنفعة والمضرة ما اخوذتان في مفهوم الحسن والقبح وهما محالان في حق الله
تعالى ورد بان استحالتهما في حقه تعالى يمنع العود الى العباد
وهما انما يشتملان على مطلق المضرة والمنفعة لا على المضرة والمنفعة العائدتين الى الفاعل
والثاني ان الخلق والتكليف يدلان على عدم وجوب انتفاء افعاله على رعاية مصالح
العباد ودفع مفاسدهم اما الخلق فلان تخصيص احداث العالم وخلقه بوقت معين
لا يجوز ان يكون لذات الوقت اذ الاوقات قبل حدوث العالم اعدام صرفة يمتنع الاختلاف

فى ايجادها ولا ان يكون لشئ من لوازم الوقت لانا ننقل الكلام الى تخصيص الاحداث
بتلك الخاصية حتى يتسلسل فلا بد من الاعتراف بان المختار تعالى خصص احداثه بذلك
الوقت من غير مصلحة ورد بجواز اشتمال التخصيص على المصلحة العائدة الى العالم و
لا يلزم الترجيح بلا مرجح اذ لا وقت قبل ذلك الوقت حيث يطلب الترجيح فيها والاوقات
المسبوقة بذلك الوقت قبل ايجاد العالم معدومات وبعده متوقعة على ايجاده ذلك
الوقت فان والزمان معية مع العالم فى الوجود فلا محال لطلب الترجيح فيها اصلا واما
التكليف فلانه شاق على العبد ولا مصلحة فيه لا للعبد ولا للمعبود فالامر بها قبح بمقتضى
القبح العقلى فكان المكلف تعالى شانه فاعلا للقبح وهو باعتراف الخصم ورد بان قبح
التكليف للعبد ومحل المشقة القليلة للنعمة الكثيرة حسن على ان ايصال النعمة بعد المشقة
اللذ واحلى ولا سيما اذا كانت اوفر وابقى الا ان ايصالها بدون الاستحقاق قبح والقول
بان التكاليف السهلة كانت كائنة فى حصول الاستحقاق مردود بان لكل فعل من المكلف
جهة محسنة او مقبحة مقتضيه لاستحقاق الفاعل لذلك الفعل ثوابا او عقابا خاصا
فلا يستحق العبد بدونه ذلك الجزاء الخاص والثالث ان الحسن والقبح ان كانا ثابتين
لا يمتنع اتصاف الافعال والتروك المتقدمة قبل الوجود بهما ضرورة امتناع اتصاف
الشئ بالصرف بالاثبات الصرف وان كانا عدميين لزم كون العدم مؤثرا فى الموجود بخلاف

ورد بان الافعال قبل وجودها موجودات فى نفس الامر اى فى علم الله تع متصفة
بالحسن والقبح المقتضيين لترتب المدح والذم عليها فان العقل مثلا قبل وجوده فى الخارج
ليس لفاعله ان يفعله والاحسان قبل وجوده كان لفاعله ان يفعله فالمكلف القادر العالم
بحالها اذا تصورها اطلع على اتصافها باحد الوصفين فاذا وجدها اوصافا يصح ان يترتب
الثواب عليها له ان يفعلها واذا وجدها اوصافا يصح ان يترتب عليها العقاب فله
ان يتركها الرابع ان الكذب لا يجوز ان يكون قبيحا بوجه عاد اليه من وجوه قبحها ان
جهة قبح الكذب ان كان عايدا الى مجموع الحروف او الى آحادها ولا وجود لذلك المجموع
اذ الحاصل منه ليس الا حرف بعد حرف ومن المستحيل اتصاف المعدوم بصفة هو علة
لقبحه فلا يبعد الى آحادها فيلزم ان يكون كل واحد من تلك الاحاد خبرا متصفا بالكذب
هف اقول وبالله التوفيق بل مجموع الحروف موجود فى الزمان على قياس ما قال
بعض المحققين فى حركة القطع او فى نفس الامر ومنها انه اذا قلنا زيد فى الدار فلا يخلو
اما ان يكون الزيد فى الدار فيكون حسنا واما ان لا يكون فيها فيكون قبيحا والمقتضى بعد
القبح اما نفس تلك الالفاظ واما عدم كونه فى الدار واما مجموعهما واما امر رابع فعلى
الاول يلزم قبحه على تقدير الصدق ايضا وعلى الثانى يلزم تاثير المعدوم فى الموجود
هف والامر الرابع لا يخ اما ان يكون لان ما لتلك الالفاظ ام لا وعلى الاول يلزم قبحه على

على تقدير العدد فى انه سوآء كان المقتضى لذالك اللزوم نفس تلك الالفاظ ام لا وعلى
الاول اوعدم المخبر عنه او مجرعها اوامر رابع وعلى الثانى يلزم عدم قبح الكذب
عند مفارقته عن ذالك الامر هف اقول وبالله التوفيق بل مقتضى القبح مطابقته
لمفهوم غير واقع وهو امر وجودى صالح لان يؤثر فى الوجود ومنها انه لو قال
شخص اذا عشت ساعة اخرى كذبت فعند مجئ تلك الساعة لا يخ اما ان يكون الكذب
عنه حسنا هف او تركه وهو مستلزم للقبح الذى هو كذب ما قاله اولا والمستلزم للقبح
قبيح فلا يكون حسنا فيلزم قبح طرفى النقيض او حسن الكذب اقول وبالله التوفيق
لا شك فى ان قوله اذا عشت ساعة اخرى كذبت قضيه شرطية محتملة للصدق والكذب
وتامتها الى الساعة الثانية لا صادق ولا كاذب فعند مجئ الساعة الثانية ان ارتكب
الكذب صارت القضية صادقة لكنه صار مرتكبا لامر قبيح فى نفسه مستلزم لامر حسن
وان لم يرتكب الكذب صارت القضية كاذبة الا انه ارتكب امرا حسنا فى نفسه مستلزما
لامر صح فعلى الاول صار مرتكبا لامر قبيح بالذات وعلى الثانى لامر قبيح بالعرض عند كونه ملجئا
لارتكاب احد القبيحين ولا ريب فى ان ايثار احد القبيحين على اكثرهما عند الالجآء حسن
فلا يلزم قبح طرفى النقيض ولا حسن الكذب بل حسن امر مستلزم للكذب عند الالجآء
المبحث الثانى من مباحث العدل فى انا فاعلون اى موجدون لافعالنا اختيارا

لا الاضطرار

فيكون الفاعل هنا بمعنى الموجد الفاعلى لا بمعنى من قام به الفعل اذ لا خلاف فى كون العبد
فاعلا بالمعنى الثانى فان القاعد من الحرب حينا انما هو من قام به القعود لا من اقعده
بل هو العقد لا القاعد بهذا المعنى انما الخلاف فى فاعليته بالمعنى الاول اى الموجد به والناس
فى هذا المقام مذاهب المذهب الاول لجهم ابن صفوان ومن تبعهم فانهم قالوا ان افعال العباد يخلقونها
الله سبحانه بقدرته وارادته القديمين وليس للعباد عليها قدرة وارادة اصلا وذالك
لان الله سبحانه قادر على كل مقدور وهى منها فهو قادر عليها ولو كان قدرة العبد مؤثرة
اليها فيلزم اجتماع القادرين على مقدور واحد شخصى هف وردّ بمحال اجتماعهما على سبيل
التوسط او بانفراد احدهما بالمؤثرية والاخر بالكاسبية وبانه يؤدى الى بطلان الشرائع
ونفى المعاد ويفضى الى الزندقة والالحاد والمذهب الثانى للشيخ ابى الحسن الاشعرى
واضرابه كضرار بن عمرو والباقلانى فى احد اقواله والنجار وابن فورك من المعتزلة وغاية
التوجيه لمذهبهم ان يقال ان الله خلق للعبد قدرة وارادة ثم اذا تعلق قدرة العبد
وارادته بوجود فعل خاص اوجد الله سبحانه ذالك الفعل عادة بقدرته وارادته عقيب
التعلق المذكور واستجماع الشرائط ورفع الموانع من غير تاثير للعبد فى وجوده سوى
كونه محلا له فقدرة العبد وارادته من الاسباب العادية لوجود الفعل لا من الاسباب
المؤثرة ويكون الفعل مخلوقا لله ومكسوبا للعبد على ما صرح المحققون من الاشاعرة

عبارة عن تعلق قدرة العبد وارادته بخلق الله الفعل فيه ونقل الشهرستاني عن الاشعري
انه قال الكسب هو المقدور بالقدرة الحادثة الا انه لا تاثير لها في الاحداث اذ عنده الحدوث
قضيته وآحدة لا يختلف في الجوهر والعرض فلو كانت مؤثرة في الحدوث لاثرت في كل
محدث حتى الالوان والطعوم والجواهر العلوية والسفلية هف بل الله مع اجرى عادته
بخلق الفعل عقيب القدرة والارادة الحادثتين او معهما وسمي هذا الفعل كسبا وهو
مناط التكليف فظن ان الكسب معقولهم من المفاسد اللازمة للجبر المحض كما في المذهب
الاول اقول لا مختص لهم عن الجبر المحض باثبات الكسب على التفسير الاول له اذ تعلق
القدرة والارادة بالفعل وترجحه فعل لا محالة من الافعال المنسوبة الى النفس والمفروض
ان خالق الافعال كلها هو الله سبحانه فخالق الترجح والكسب المذكور هو الله سبحانه و
يصار الى الجبر المحض وعليه ما عليه واما بالتفسير الثاني فانما هو سفسطه وقرمطه
اذ لا يعقل المقدور بالقدرة الحادثة الا المجعول والمتاثر منها ومن الظاهر بطلان تحقق
التاثر من غير تاثير له وبالجملة فالمؤاخذه من الحكم القدر للعبد على عمل لا
تاثير له في ايجاده قبيح كحكم الله عن ذلك علوا كبيرا الا ترى ان مؤاخذة السلطان لو آخذ من
رعيته على فعل من فعله السلطان سده امر قبيح وظلم صريح لا ينكر فساده ذكي ولا عبي ولا دم
وقد لا يحصل فلو كان الفعل مخلوقا لله سبحانه بقدرته وارادته القديمة لكان كل فعل

مخلوق مراد

مخلوق مراد له متضمنا لحكمة و مصلحة ولا مصلحة في فعل القبيح لا للعبد ولا لغيره
وان لم يكن قبيحا بالنسبة اليه بل لو وجد الفعل القبيح ما اراده لكان مريدا للقبائح هف
لما مر وقد لاح من كلام مولانا امير المؤمنين صلوات الله عليه في حديث الاصبغ رد
الجبر المحض وان الجبرية قدرية هذه الامة ومجوسها مقتضى الحديث النبوي والوجه
على ذلك ما قاله ابو الحسن البصري ان الزرواينه من المجوس قالوا ان المزدان
الكبير يحب المبدء الاول خلق الشيطان ثم تبرء عنه وطرده وهذا كما قالت الجبرية ان
الله خلق القبيح ولم يرض به وتبرء عنه والوجه عندي ان المراد شبيه من المجوس قالوا
ان الله خالق النور والظلمة ومبدعهما ولا يجوز ان ينسب اليه الظلمة كما ذكر في ملل النحل
للشهرستاني وهذا القول منهم كما قالت الاشاعرة المجبرة ان الله خالق الحسن والقبيح
ولا يحكم عليه بالقبح اذ لا قبح من الله وما قالت الاشاعرة في ان القدرة عبارة عن المعنى
وهم مجوس هذه الامة لان المجوس قالوا بالهين احدهما فاعل الخير والاخر فاعل الشر
وهذا كما قالت المعتزلة ان الله لا يفعل القبح بل الله فاعل الخير والعبد فاعل الشر ليس
بشيء فان المجوس قالوا باصلين احدهما فاعل الخير والآخر فاعل الشر وهم اهرمن و
المعتزلة لا يقولون الا باصل وآحد هو الله سبحانه وقدرة العبد ليست اصلا بل فرعا
لقدرة الله سبحانه مع ان قدرة العبد ليست فاعلة للشر فقط بل لكل من الخير والشر

الصادر عنه فلا مناسبة بين القولين عند التحقيق على ان القدر على ما فسره المحدث في
النهاية عبارة عما قضاه الله وحكم به من الامور لا ما قضاه العبد من نسب افعال العباد
الى قضاء الله وقدرة وقدرة السبب بان يقال له القدري ممن نسبها الى قدرة العبد
والمحقق ان هذا القول من الاشعري تقليد للقائلين بوحدة الوجود في مرتبة الجمع واما
في مرتبة الفرق والصور التي يوجدون حفظ الشرائع بينها فانا لقول بذلك عندهم كفر
محض معلل بالانتقاء من هذه الداهية الدهماء والمصيبة المضلة اعاذنا الله وجميع المؤمنين
منها المذهب الثالث لابي اسحق الاسفرائني والمحكي منه انه قال بقدرة الله مع
مؤثرة بالاستقلال في وجود الفعل وقدرة العبد مؤثرة فيه ممن قال ان اراد به ان قدرة
الله فاعل لفعل العبد بالاستقلال على ما هو المشهور وحصول الفعل من قدرة العبد
متوقف على ارادته الجازمة فقد حصلت وجب حصول الفعل فهو مستلزم لاجتماع
المؤثرين المستقلين على معلول شخص هف وان اراد به ان قدرة الله مستقلة تامة
في فعل العبد بمعنى ان لا يكون المعلول لا يستند الا الله تعالى او الى ما يسند اليه و
قدرة العبد بدون قدرة الله غير مؤثرة فهو كلام حق مطابق لمذهب اهل الحق ولا
يكون مذهبا برأسه وان اراد ان قدرة العبد مفتقرة في ايجاد الفعل الى تاثير بعد
من قدرة الله حتى يكون القدرتان مؤثرتين فيه على ان يكون كل منهما جزء من العلة فض

اقرار

اقرار بعدم استقلال قدرة الله في التاثير ومع هذا فلا محالة يكون اقوى الشريكين قدرة الله
واضعفهما قدرة العبد فالقول الاول بالانتصاف من الضعيف كما مضى عليه الامام الكاظم
عليه السلم في جواب ابي حنيفة حين سأل عنه عليه السلم ان المعصية ممن فقال عليه السلم
اما من العبد او من ربه مع او منهما فان كان من الله فهو اعدل وانصف من ان يظلم
عبده بما لم يفعله وان كان المعصية منهما فالقول الاول بالانتصاف من عبده الضعيف
وان كان المعصية من العبد وحده وفعليه وقع الامر والنهي واليه توجه المدح والذم وهو
احق بالصواب والعقاب ووجبت له الجنة والنار فقال ابو حنيفة ذرية بعضها من بعض
والله سميع علم وقد روي عن مولانا علي ابن الحسين صلوات الله عليهما شعرا في ذلك وهو

شعر لم يحل اعمالنا التي ندم بها احدى بلث خصال حين ما سبها
اما معود بارسا نصنعها فنسقط الذنب عنا حين نسبها او كان لم نذكرا منها
فلحقه ما سوف يلحقه من لام منا او لم يكن لابى في حسابها ذنب فما النسا الا
ذنب جانبها المذهب الرابع للاقلاقي في احد قوليه وهو ان الله موجد لاصل الفعل والعبد
يوجد لصفته من كونه طاعة او معصية وتلك الصفة هي المسماة بالكسب وهو اثر القدرة
الحادثة والحق خلق الفعل والعبد جعله متصفا بالطاعة او المعصية اقول وردبان الطاعة
عبارة عن موافقة الامر والمعصية عن مخالفته وعلى هذا يكون توفيق الفعل وتخليقه

للامر من العبد روح فلا يخلوا اما ان الصادر من العبد قبل وجود الفعل او بعده او معه
والكل باطل اما الاول فلاستلزامه تحقق الوصف قبل وجود الموصوف هف ولاسما الوصف
البسيط المتوقف على تحقق المنسوبين واما الثاني فلاستدعائه خلو الفعل في بدو وجوده
عن سوء فقه الامر ومخالفته هف لان الفعل عند تمام وجوده لا يخلوا عن احد الوصفين
واما الثالث فلامتناعه لان المتلازمين منهما في الوجود بحسب نفس الامر اذ لا حراف في الوجود
ومن المقرر ان احد المتلازمين لابد ان يكون علة موجبة للآخر او كان كلاهما معلولي
علة موجبة مقتضيه للارتباط بينهما وكلا الامرين خلاف المفروض وذهب الماتريدي
في قوله الاخر الى ان القدرة الحادثة لا يصلح الايجاد والاحداث الا انها صالحة للتاثير
في بعض وجوه الفعل ككون الجوهر جوهرا متحيزا قابلا للعرض عرضا ولونا وسوادا
وغير ذلك سوى الحدوث وما يتعلق به فجهة كون الفعل حاصلا بالقدرة الحادثة نسبة
خاصة يسمى ذلك كسبا وهي جهة من جهات الفعل حاصله من تعلق القدرة الحادثة
ورد ذلك بانه مبني على القول بالحال وهو باطل كما مر في موضعه المذهب الخامس لمحمود
الملاحمي وبعض المعتزلة وهو ان الله يوجد العبد قدرة وارادة يكون الفعل معهما
اولى بالوجود من غير ان يصل الى حد الوجوب وردبان الفعل مع حصول الاولوية
لوجوده لا يخ اما ان يحوز عدمه اولا وعلى الاول لا يكون الاولوية اولويه ولا مؤثرة في

الوجود وعلى الثاني يودي الى الوجوب اذ لا معنى للوجوب الا الامتناع لطرف العدم

السادس مذهب الامامية والزيدية وجمهور المعتزلة والفلاسفة وجوبن من الاشاعرة
ومحصله ان الله سبحانه خلق في العبد قدرة اي حالة يصح ان يفعل بها فعلا ما وان لا
يفعل بها ذلك الفعل واراده اي حالة يرجح بها احد طرفي فعل ما بعد تصور الملائم واعتقاد
الملائمة ثم اذا تعلق قدرة العبد على وفق ارادته الجازمة التي تسمى بالاجماع لتحريك
الاعضاء بايجاد ذلك الفعل بعد رفع الموانع وحصول الشرائط من الآلات وغيرها صدر
عنه الفعل المذكور على سبيل الوجوب الاختياري وهذا ما قال الصادق عليه السلام
لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين امرين اما انه لا جبر فلكون الفعل صادرا من قدرة
العبد وارادته واما انه لا تفويض فلكون وجود الفعل متوقفا على الاقدار ورفع الموانع
وحصول الشرائط التي لا يكون هي بقدرة العبد وارادته فظهر ان بعض افعال العباد
مخلوق لهم وذلك ما يتعلق بمقصوده واما بعض الافعال التي لا تتعلق له بمقصوده
كلونه وحسنه وسائر افعاله اللازمة الجلية فلا خلاف في انه مخلوق لله سبحانه لا للعبد
وبالجملة فالاقدار والتمكين من الله والفعل من العبد والعبد مصيب بفعله مستحقا للمدح
والذم والعقاب والثواب عاجلا وآجلا ولا يلزم من هذا شيء من المفاسد وما نقل عن
الفلاسفة انهم قالوا بان العبد موجد لافعاله على سبيل الايجاب ليس على ما نقل

لان الفاعل الموجب لفعل عند التحقيق ما يكون ارادته لذلك الفعل من مقتضيات ذاته غير متخلف عن ذاته فلا يمكن ترك ذلك الفعل عنه وهم لا يقولون ان ارادة العبد لكل فعل من افعاله من مقتضيات ذاته بحيث لا يتخلف عن ذاته ولا يمكن ترك ذلك الفعل عنه انما قالوا ذلك في ارادة الله سبحانه في ايجاد الاشياء وافاضة الخير والكمال لانه جواد بالذات لا يقال اذا كانت القدرة على الفعل والارادة المرجحة لوجوده من الله وكان وجود الفعل واجبا معها كان الامر موديا الى الجبر كما صرح الامام الرازي في الملخص لانا نقول لا يجب وجود الفعل بمجرد ايجاد القدرة والارادة بل يتوقف على استعمال القدرة والارادة فلا يكون جبرا ولا ايجابا بل وجوبا اختياريا وما قيل من ان مجموع القدرة والداعي يستلزم حصول الفعل الا ان اللازم والملزوم واتعان بقدرة الله مع فاسد لان الاستلزام وما تودي مؤداه كالامتناع عبارة عن العلية كما مر في الاشارة الى الله بالاعتراف باستلزام القدرة والارادة للفعل مع وقوعه بقدرة الله مع اعتراف بالعلتين المستقلتين لمعلول واحد شخصي هف وانا نمهد هنا قاعدة ان القائلين بتاثير قدرة العبد وارادته بالاستقلال في وجود الفعل صاروا فريقين فمنهم من ادعى الضرورة في ذلك كابي الحسين البصري والمحقق الطوسي وعمرهما ومنهم من تشبث بالاستدلال فيه والمهم اشار الى القول الاول بقوله

بقوله والضرورة قاضية بذلك يعني بانا موجدون لافعالنا بالاختيار للفرق الضروري بين سقوط الانسان من سطح ومن نزوله على الدرج فان سقوطه اضطراري ونزوله اختياري للقصد والارادة فهذا تنبيه على ذلك المط الذي معنى عندهم واعترض عليه بان اقتضاء الضرورة انما يكون في وجود القدرة والارادة للعبد في وجود الفعل لا في تاثيرهما فيه اذ لا يلزم من دوران الفعل الاختياري مع القدرة والارادة وجوب الدوران بينهما لجواز ان يكون اتفاقا سلمنا لكنه يلزم استقلال المدار في علية الدائر لجواز كونه علة ناقصة اقول لا يمكن اسناد الدورات الى الاتفاق الجراف اذ لا جزاف في الوجود كما تقرر في موضعه نعم اذا كان المشتبهان مصاحبين على الدوام في الاكثر فان امكن ان نعرف سبب المصاحبة الملزوم وان لم يمكن العلم بسبب المصاحبة نسبت الى الاتفاق فالامور الاتفاقية انما تنسب الى علل في نفس الامر مصار الى التلازم فيكون احدهما علة موجبة للآخر او كلاهما معلول علة موجبة وحينئذ لا يخلو اما ان يكون قدرة العبد علة موجبة للفعل او عكسه او كلاهما معا قدرة الله والثاني باطل قطعا والثالث يستلزم الجبر وقد عرفت بطلانه فتعين الاول وهو المط على ان الدوران يستلزم الاستقلال لجواز تخلف اجزاء العلة التامة عن واحد الى القول الثاني ولا امتناع بتكليف ما لا يطاق فلا محذور وتقرير الدليل ان العبد اذا لم يكن مستقلا في فعله بعد حصول الشرائط وارتفاع الموانع لم يصح عقلا ان يقال له افعل

اولا يفعل لبطل التكليف فلا يتحقق العصيان الذي هو الخروج عن مقتضى التكليف فتذهب العبد فيما لكنه واقع بالاجماع وبقوله وليقهان نخالق الفعل فينا نعذبنا عليه وهذا دليل آخر تقريره ان افعالنا اذا كانت مخلوقة لله سبحانه منا فلا يتحقق منا ظلم فلا يستحق العقاب الواقع اتفاقا فمعذبه لنا على فعل نفسه فيما نقال انه عن ذلك وللمتمم هذا دليل على تقريره ان الاخبار والايات دالة على اختيار العبد في افعاله كقوله ومن يعمل سوءا يجز به الى غير ذلك وكلما ورد به الاخبار والايات فهو حق فالقول باختيار العبد في افعاله حق واجابت الاشاعرة عن الاولين بان التكليف والعقاب باعتبار المحلية وذلك كما مدح وثبات الشيء يحسنه فيما يقبحه وقد عرفت ما فيه وعن الثالث بتعارض الادلة وانت خبير بوجوب التاويل من المتعارضين على طبق العقل تذييل واعلم ان المعتزلة بعد اثبات القدرة والارادة المؤثرتين للعبد قسموا الافعال الى المباشرة وهو ما يصدر عنه لا بسبب امر آخر غير القدرة والارادة كالاعتماد الصادر من العبد بسبب قدرته بلا واسطة امر آخر والى المولد وما هو يصدر عنه بسبب امر آخر كحركة المفتاح بسبب حركة اليد ولا يلزم القصد في المولد كالقتل المولد من اصابه الهم الى الكوة عند سقوطه ذلك الهم ويلزم في المباشر ثم فرعوا على التوليد مسائل ١ ان المتولد من السبب المقدور بالقدرة الحادثة يستحيل ان يقع مباشرة ٢ ان افعاله كلها على سبيل المباشرة خلافا لمن افتقر في فعله الى سبب

خلافا لبعضهم ٣ ان النظر الصحيح مولد للعلم ولكن العلم المتولد منه عند الناظر بعد وجوده لا يكون متولدا بل مباشرا ٤ ان الاصوات والالام الحاصلة من افعالنا متولدة وكذا الكتابة التاليفات الرائعة بافعالنا عند هاشم وتفرع في تلك التاليفات تفصيل ٥ المولد اما مولد في ابتداء حدوثه دون ذوات كالمجاورة المولدة للتاليف واما في ابتداء حدوثه وذوات كالاعتماد اللازمة السفلي فانه عند اسقاء الموانع تولد الحركة الهابطة حين حدوثه وذوات ٦ ان الموت متولد من الالام المتولدة من الجرح خلافا لبعضهم ٧ الطعوم والالوان الحاصلة من فعل العبد كالطعم الحاصل من الطبخ متولد من فعله خلافا لبعضهم ٨ ان الالم الحاصل عقيب اعتماد شخص على الغير فضرب او قطع متولد من الاعتماد عند جمهور المعتزلة ومن الوهاء عند ابي هاشم والوهاء متولد من الاعتماد ٩ احداث الالم من الله بلا وهاء منه جائز عند من جوز كون فعله متولدا ولا يجوز ولا يجوز عند من لا يجوز

فائدة اعلم ان التوفيق والخذلان عند المعتزلة عبارتان عن الدعوة الى الايمان وما يختار المكلف عنده فعل الطاعة وعند الاشاعرة عن خلق القدرة على الطاعة وعند بعض المحققين عن علمه تعالى بما وفقه الاسباب المطلوبة وعند بعض عن جعل الاسباب والجسم والطبع في القرآن عبارة عن الضمنية والعلامة عند المعتزلة وعند الاشاعرة عن خلق الكفر والضلال

والمبحث الثالث من مباحث العدل في استحالة القبيح عليه تع ولا خلاف في انه لا يفعل

القبيح الا ان الاشاعرة قالوا ان القبيح ما نهى عنه شرعا وفعل الله لا يتصور ان يكون منهيا
عنه لاختصاص النهى الشرعى بافعال المكلفين فلا قبيح من الله ولم يحكم بالقبح فى
شئ من افعاله وان كانت القبائح مخلوقة له وقد عرفت ما فيه فى اثبات الحسن والقبح
العقليين واما المعتزلة والامامية قالوا كل ما قبح عقلا يمتنع ان يصدر عنه لان له اى لله
سبحانه اى ما نافاه عنه اى عن فعل القبيح وهو علمه بقبح الفعل وداعى اى لا باعث له اليه
اى الى فعل القبيح لانه اى لان الداعى اما داعى الحاجة المستلزمة عليه لوجوب وجوده
او داعى الحكمة وهما العلم باشتمال الفعل على المصلحة العائدة اليه او الى غيره وهو
اى داعى الحكمة ايضا منفى ههنا لانه منزه عن ان تعود اليه مصلحة ولا مصلحة لغيره فى
فعل القبيح فينتفى المصلحة ههنا وكلما كان الصارف عن القبيح موجودا والداعى اليه معدوما
استحال وقوعه ممن يوصف بالحكمة ولانه هذا دليل اخر تقريره انه لو جاز عليه اى على الله
صدور الحسن والقبيح منه لامتنع اثبات النبوات والتالى باطل فالمقدم مثله اما الملازمة
فلانه لو جاز عليه القبح لجاز منه اظهار المعجز على يد الكذب المدعى للنبوة اما بطلان التالى
فلان جواز اظهارها على يد الكذب رافع للوثوق بالنبى فيمتنع الجزم بصحة النبوة وهو باطل
ح اى اذا ثبت استحالة القبيح عليه ح فلا محاله يستحيل عليه ارادة القبيح لانها اى لان
ارادة القبيح قبيحة فلا يكون الحق سبحانه مريدا للجميع الكائنات كما هو راى الاشاعرة بل هو مريد

للحسنات

حسنات وكاره للسيات كما عرفت واذا امتنع عليه القبح امتنع عليه الاخلال بالواجب لانه اى
صح قلت انه ح عدل بالمعنى المصطلح وهو الذى لا يفعل القبح ولا يخل بالواجب والمبحث الرابع
من مباحث العدل انه ح يفعل لغرض وهو غاية فعل فاعل يوصف بالاختيار فعلى ما
فسر المحقق الطوسى فى شرحه للاشارات وفيه خلاف بين الفقهاء والاشاعرة والحكماء
فان الفقهاء قالوا لا يجب ان يكون افعاله ح معللة بالاغراض الا ان فعله تابع لمصالح العباد
تفضلا وردوا به على من يجوز ان يكون غاية فى فعله هف لانه قبح وقالت الاشاعرة والحكماء
يستحيل ان يكون افعاله ح معللة بالاغراض لاستلزامه الكمال بالغير وقد عرفت جوابه
بالفرق بين الكمالية والاستكمال فى مباحث الصفات فان قيل ولو سلم عود الغرض الى الغير
بالنسبة اليه ح مفيد للاستكمال بالغير ومساواته بالنسبة اليه ح ينافى الغرضية على ان
تخليد الكفار فى النار واماتة الانبياء وابقاء ابليس افعال لا مصلحة فيها اصلا فلك ان
نقول ان الغرض ما يترتب على فعل المختار سواء كان بالنسبة الى الفاعل او الى غيره من غير ان
يكون لذلك الغير دخل فى مفهومه فلا ينافى الغرضية والنفع فى التخليد راجع الى المؤمنين
حيث يتلذذون بايمانهم عند علمهم بتخليد الكفار فى النار كما منهم من قوله ح وتارك اصحاب
الجنة اصحاب النار ان قد وجدنا ما وعدنا ربنا حقا فهل وجدتم ما وعد ربكم حقا قالوا نعم
وفى اماتة الانبياء واحيائهم سلام الله عليهم وهو خلاصهم من مشاق الدنيا وفوزهم برضاء

العفيف وامثالهم بين القدس وفى ابقاء ابليس راجع الى المؤمنين حيث يجازون بنونه
بسبب مجازاته بالاجر والثواب فظهر ان فعله لا بد ان يشتمل على غرض سواء كان راجعا
الى المفعول او الى غيره من العباد وانما فعل الله سبحانه لغرض لدلالة القرآن عليه كقوله
افحسبتم انما خلقناكم عبثا وقوله وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون فيفوزون بالاجر
والثواب وقوله ليجزى الذين اساؤا بما عملوا ويجزى الذين احسنوا بالحسنى وكل دال عليه
القرآن فهو حق باعتراف المخصم فكذا الدال وقولنا بوجوب تعليل افعاله بالغرض ولاستلزام
نفيه اى نفى الغرض فى افعاله العبث وهو قبيح عقلا لا يقال القبيح هو الفعل الخالى عن المصلحة
لانا نقول لا نسلم بالقبح الا ما علم العقلاء فاعله ولا شك فى ان كل عاقل يذم من يفعل فعلا لا مصلحة
فيه ثم لما كان الغرض اعم من النفع له او لغيره والضمير اشارة الى نفس المراد بقوله وليس
الغرض فى افعاله الاضرار لان ايجاد الفعل لضرر الغير قبيح بل الغرض فى افعاله النفع العايد
الى الغير واعلم ان الاضراب غير مستدرك بل من العقود العادية النافعة فى الغرض فان
الكلام السابق مع الاضراب فى حكم المسكوت عنه فيدل على المبالغة النافعة فى بيان الغرض و
التعيين ان الغرض فى افعاله اما النفع الفائض الوجود العيني على المخلوقات الثابتة فى علمه ح فى الازل
على قدر ما يليق لها من الكمالات اللائقة بذواتها على حسب استعداداتها فلا يبقى ذرة
من ذرات الوجود محرومة من النفع المترتب على الايجاد ثم لما كان اجل المخلوقات هو الانسان و

والباقى بمنزلة المقدمات والاسباب لوجوده وايم ما ينبغى له من الكمالات هو الثواب و
الباقى بمنزلة المقدمات لحصوله وكان الابتداء بالثواب قبيحا لما سبق فلا بد بما استحق الانسان
به الثواب وهو التكليف واليه اشار بقوله ولا بد من التكليف اى يجب على الله ان يكلف
عباده بالاوامر والنواهى ليصير وا بذلك مستحقين لما هو الغرض بالمحققة من ايجادهم
وهو الثواب وليس المراد بالوجوب على الله وجوب شئ عليه ما يجاب غيره بل ايجابه
نفسه على نفسه نظرا الى مقتضى الحكمة ولفاة لفهمهم الوجوب عليه عبارة
عن ضرورة الاقدام بما يقتضيه الحكمة فان ترك ما تقتضيه الحكمة قبيح وقد دل على الوجوب
عليه ما يجاب قوله كتب ربكم على نفسه الرحمة وقوله ح وكان حقا علينا نصر المؤمنين و
هو اى التكليف المصطلح فان التكليف فى اللغة ما خوذ من الكلفة وهو المشقة بعث
اى اراده من يجب طاعته على ما اى امر فيه مشقة وبعث سواء استمر المكلف عليها
كمن بعد الله مع الكلفة طلبا للثواب وخوفا من العقاب او لا استمر عليها كمن يعبد الله
شوقا وعلما بان ذاته مستحق للعبادة على جهة الابتداء اى من يجب طاعته على وجه الابتداء
وهو الله فخرج ما لا مشقة فيه كالمباحات وارادة الباقى والامام والسند والمنعم و
الوالدين وان وجبت طاعتهم فان وجوب طاعتهم فرع لوجوب طاعة الله فلا يجب طاعتهم
ابتداء بشرط الاعلام لاستحالة تكليف الغافل وهو من لم يفهم الخطاب وفيه اشارة الى

استحاله تكليف مالايطاق وتوضيحه ان التكليف بمالايطاق اما تكليف بالممتنع بالذات
كاجتماع النقيضين واما تكليف بالممتنع بالغير اما المتعلق علم الله بعدم وقوعه كايمان ابي
لهب واما لعدم تعلق القدره الحادثه به عاده كقطع الجبل والتكليف بالقسم الاول غير واقع
بالاستقراء وغير جائز عندنا وعند الاكثرين من الاشاعرة لان التكليف بشئ يستدعي
تصوره كائنا واقعا ومتصورا الممتنع على وجه الوقوع ممتنع اذ تصور ذات الشئ مع انتفاء
لازم ذاته غير مطابق للمتصور كتصور الاربعه منتفيه بالفرديه وفيه خلاف لابي الحسن
الاشعري بناء على ان الله سبحانه لعذاجز في كتابه العزيز ان ابالهب واضرابه لايؤمنون
بماجاء به الرسول ومع هذا كلفهم بالايمان بماجاء به جميعا ومن جملتها انهم لايؤمنون
فهم كانوا مكلفين بالايمان بانهم لايؤمنون فوقع التكليف بالممتنع لذاته وكلما وقع جاز
من غير عكس واجاب المصنف عنه في مقابلة الوصول بان اباللهب واضرابه انما كانوا مكلفين
بجميع ماجاء به النبي عليه السلام اجمالا لا تفصيلا فان الايمان التفصيلي باعتراف الخصم ايضا
واجب كما في لاعلى فما كان ابولهب مكلفا بالايمان بعدم ايمانه واما التكليف بالقسم
الثاني فعندنا تكليف بمايطاق لتقدم القدره به على الفعل عندنا وبمالايطاق عند الاشعري
لعدم القدره المقارنه عليه وهو واقع اتفاقا واما التكليف بالقسم الثالث فموقع عندنا و
عند المعتزله وجائز عند الاشاعره وانما هو محل النزاع وانما امتنع عندنا لقبحه وجاز عند

الاشاعرة لعموم قدرته بالممكنات الذاتيه ولا خلاف لهم في عدم وقوع التكليف به لان الله
لقوله لا يكلف الله نفسا الا وسعها واعلم ان من شرائط التكليف انتفاء المفسده فيه
تقدمه على وقت الفعل وعدم استحالته وكون الفعل مطاقا وثبوت صفة زائده على حسنه
وكما ان له شروطا كذلك لفاعله والمكلف اما الشروط في فاعله فهي علمه لصفات الفعل
من كونه حسنا او قبيحا وعلمه بقدر استحقاق الجزاء وقدرته على ايصال الجزاء وتنزهه عن
القبيح واما في المكلف فهي البلوغ او ما في حكمه والعقل وامكان العلم بما كلف به والاختيار الذي
على الفعل بعد امكان شرائط حصوله وعدم كونه حاطئا ثم ان التكليف قد يكون سمعيا متعلقا
بالعلم كالتكليف بعلم الشرائع او بالظن كظن القبله او بالعمل كالصلوة والزكوة ولابد لذلك
التكليف من بعثه نبي هو مرسل شرع وكتاب سواء كان مبتدا او مقررا واول زمان هذا
النوع من التكليف سن البلوغ المقدر في الشرع وقد يكون عقليا متعلقا بالمعارف الخمس
ولا يلزم لذلك من بعثة النبي بل العقل يكفيه الا انه ربما بعث نبي لتبليغ الكمالات العقلية
تاكيدا لما في العقول وسدها لهم من سنة العقول ولا ضبط لاول زمانه بل موكول الى بلوغ
القوه العقلية حد ادراك النظريات وآخره اول البلوغ الشرعي بقدر ادراك المعارف
الخمس باقله ما يطاق عليه اسم الدليل او بقدر ادراك المعارف المذكورة بلا دليل
على خلاف الزائين فان صحة وجوب العمل موقوف على المذكورة والا اى وان لم يجب

١٧٢

التكليف كان الله مغريا تعالى اى مرغبا مخصصا له اى للعبد بالقبيح حيث خلق
الشهوات وخلق الميل الى القبيح والنفور من الحسن وتوضيحه ان الله خلق في
العبد بقدرته القوة الشهوانية والآلات المشهورة واوجد لهم ما ينتهي انفسهم
وتلذ اعينهم وركب منهم الميل الى القبائح وعن الحسنات فلو لم يكلفهم بالاوامر
والنواهي في ضمن ارساله الرسل وانزال الكتب المشتملة على الوعد والوعيد حتى
يحملهم الرجاء والخوف على الطاعة وترك المعصية لينتظم بذلك امر المعاش والمعاد
على اعلى النظام واتم الانتظام لكان مرغبا لهم الى القبائح بايجاد الشهوات وخلق
الآلات لهم فان قيل لم لا يجوز ان يخلق الله عباده مجبولة على الخيرات والمبرات كما
خلق الملائكة كذلك اقول لو خلقهم كذلك لا يتحقق صفة العفو والغفران له ولم يتخلق
بوصف من اوصاف كماله ولا يحصل لهم استحقاق الثواب والعقاب لكونه منوطا
على المشقة على انه لابد من التكليف على ذلك التقدير ايضا لقوله سبحانه قل لو كان
في الارض ملائكة يمشون مطمئنين لنزلنا عليهم ملكا رسولا ولا يخفى ان الاتم آلة
على قبح الابتداء بالثواب واذا ثبت ان عدم التكليف يؤدي الى القبح فلابد من ارتكابه
وهو التكليف المفيد لاحراز الثواب وتنظم المعاش والتكليف منقطع للاجماع ولانه لو
لم ينقطع لامتنع ايصال الثواب الى المطيع بيان الملازمة ان التكليف مشروط بالمشقة

والثواب

والثواب مشروط بخلوصه عن الشوائب كما سيأتي والجمع بينهما ممتنع فلابد من تراخ بين
التكليف والثواب والا لزم الالجاء والعلم غير كاف لاستحقاق الذم مع وضوح النظر
هذا جواب سؤال تقريره انه لم لا يجوز ان يكون الزاجر هو العلم باستحقاق الذم والمدح
من غير حاجة الى التكليف وتقرير الجواب ان كثيرا من العقلاء لغلبة القوة الحيوانية
عليهم يستسهلون الذم عند قضاء حوائجهم الشهوانية والغضبية ولا يلتفتون الى مقتضى
التكليف مع علمهم باستحقاق الذم كما هو المشاهد من الحكام واصحاب المقدرة على قضاء
نكيف اذا لم يكن التكليف زاجرا لهم ووجه حسنه حسن التكليف المتعرض للثواب
وفيه اشارة الى جواب سؤال تقريره ان جهة الحسن للتكليف اما حصول الثواب او
حصول العقاب والثاني باطل لان حصول العقاب لا يصلح لجهة الحسن له والاول
كذلك لان الكافر اذا مات على الكفر مع عدم حصول الثواب له وتقرير الجواب ان جهة
الحسن له تعرض الثواب لا حصوله والتعرض شامل للكافر فان قيل تكليف الكافر ضرر
محض لا مصلحة فيه لانه مشقة في العاجل وموجب للعقاب في الآجل فلا يكون حسنا
بل قبيحا قلت ان التكليف من حيث هو تكليف لا يكون ضررا ولا مستلزما له والا كان
تكليف المؤمن كذلك بل الضرر من سوء الاختيار المكلف لنفسه والفائدة ثابتة و
هي التعرض للثواب اغنى من الثواب النفع المستحق المقارن للتعظيم والاجلال

فخرج التفضيل بقيد الاستحقاق والعوض باقترانه التعظيم والاجلال الذي يستحيل به
الابتداء لان التعظيم البليغ بغير المستحق سفه وقبح وفيه اشارة الى اثبات وجوب
التكليف باستعانة تعليل افعاله تعالى بالاغراض بان يقال لما كان فعل الله معللا بالغرض
وكان اجل الاغراض الذي هو الثواب يستحيل الابتداء به فلابد له من التكليف ولا يخفى
ان تعريف العقاب يفهم منه بقرينة التقابل فهو الضرر المستحق المقارن للاهانة والاذلال
والمبحث الخامس من مباحث العدل في انه تعالى يجب عليه اللطف كما عليه المعتزلة خلافا
للاشاعرة بناء على نفيهم قاعدة التحسين والتقبيح العقليين وقدم الكلام فيه وهو ان
اللطف على قسمين مقرب ومحصل واللطف المقرب ما يكون امر يقرب العبد الى طاعة
الله اى الى موافقة امره وارادته وبعده عن معصية الله اى عن مخالفة امره وارادته
ولاحظ له في التمكين احتراز عن الآلة والقدرة اللتان لا يقع فعل الطاعة وترك المعصية
بدونهما فلا حظ في التمكين ولا يبلغ حد الالجاء احتراز عن الكسب بمذهب الاشعري فانه
مقرب ويبعد من غير حظ له في التمكين الا انه يبلغ حد الالجاء لما عرفت وهو اى الالجاء مانع
التكليف واللطف لا بد انه هذا هو اللطف المقرب واما اللطف المحصل فهو ما يحصل عند
فعل الطاعة وترك المعصية اختيارا ولولاه لم يطع مع تمكين المكلف حالة وجود اللطف و
عدمه والفرق بين التكليف واللطف ان الطاعة بدون التكليف مع وبدون اللطف

جائز

جائز بجواز حصولها مجردا التكليف من غير كونه لطفا ثم اللطف المقرب ينقسم الى ثلاثة
اقسام لانه اما من الله تعالى كبعث الانبياء ونصب الادلة واما من المكلف كانقياده وانتباهه
للامر والنواهي واما من غيرهما بل من فعل المتوسط كقبول الناس اخبار الرسالة و
قبول الامامة اخبار الخلافة البنوية ابتداء او بالوسط ويجب عليه تعالى في الاول الخلق و
التمكين وفي الثاني الاعلام والوعد وفي الثالث اعلام الوسط وتفويض الامر اليه وتنصيب
ما يدل على صدقه من اظهار المعجزة وانما وجب اقسام اللطف على الله لتوقف غرض
المكلف بكسر اللام عليه فان اللطف من اسباب حصول الثواب الذي هو اجل الاغراض
من افعاله فيكون واجبا والا اى وان لم يجب لزم النقض في غرضه اما الملازمة فلان
المريد من اراد فعلا من غيره اى من المكلف نقض الام اذا علم انه لا يفعله الا بذلك
الفعل الا يفعله المريد من غير مشقة كاللطف فلو لم يفعل ذلك الفعل وكلفه بدونه
لكان ناقضا لغرضه وهذا كمن غيره الى الطعام مع العلم بانه لا يجيبه الا بنوع من التعظيم
والتأدب فاذا لم يفعل الداعي ذلك النوع من التأدب ودعاه كان ناقضا لغرضه وهو
قبيح لان الغافل لو ناقض غرضه لذم تعالى الله عنه واعترض عليه الامام الرازي في نهاية
العقول بانه لا نسلم ان ترك التأدب ناقض في غرضه فان الاراءة والاعراض مختلفة
فقد يكون الانسان مريدا من المدعو ان يتناول طعامه بحيث يقبل ويختار كلما اراد الداعي

منه من التأديب وغيره وقد يكون من بد امنه ان يفعلنا ولطاعة تفضلا عليه فع ان كان ارادة الطاعة من العبد بحيث يوجد كلما تعين في طاعته فالامر كاذكروان كان ارادتها على سبيل التفضل فلا نم ان ترك اللطف ناقض للغرض فان التفضل لا يجب ان يكون ناقض المراتب افوله ارادة الطاعة لا يكون تفضلا بل واجبا مفيدا لاشتمال فعله على الحكمة وللاشاعرة اعتراضات هيهنا الاول ان وجوب اللطف انما يقتضي عند خلوه من جهات القبح وهو م ٢ ان تكليف الكافر مع وجوب اللطف ع لانه مع وجود اللطف مؤمن اذ يجب حصول الملطوف فيه عند وجود اللطف ومع عدمه يلزم عجز الواجب او اخلاله به ان لم يقدر او تقدير ٣ ان اخبار الله بان بعض المؤمن من اهل الجنة اغراء لهم بالمعاصي لعدم تضررهم بها واخباره بان بعض الكفار من اهل النار مستلزم لاصرارهم على الكفر وكلاهما مفسدة منافية للطف ولو كان اللطف واجبا على الله لما صدر منه ما ينافيه ضرورة امتناع الجمع بين المتنافيين ٤ انه لو كان اللطف واجبا لكان يجب وجود نبي او امام او مجتهد في كل عصر وفي كل بلد هف والجواب عن الاول ان جهات القبح معلومة لنا لانا مكلفون بتركها وليس في اللطف جهة قبح اصلا وعن الثاني بان الواجب من الالطاف انما هو المقرب لا المحصل وعن الثالث بان الاخبار يدخل البعض في الجنة لا يوجب الاغراء لجواز اقترانه بلطف مانع من الاقدام له بالمعاصي و

الاجبار

والاخبار بدخول البعض في النار ان كان ذلك البعض من الجاهلين الجاحدين للاحكام كابي لهب لا يفيد الامرد وهو ظ وان كان من العارفين كابليس فكذلك لانه يجوز ان باصراره يزداد في عقابه وعن الرابع بحصول الغرض من اللطف بوجود المعصوم الذي يجوز ظهوره على كل من اعترف به وبوجود المجتهد في كل زمان وبالناقل العدل من المجتهد وباكتاب المصون عن التحريف من المجتهد فلا يفوت الغرض من اللطف بدون وجوبه في كل بلد وهيهنا مسائل ١ ان تهذيب المكلف مع المنع عن اللطف قبيح عليه ع لانه بمنزلة الامر الملجي الى المعصية ولا يقبح ذم الفاعل للقبيح لان الذم حق مستحق على القبيح غير مختص بالمكلف بخلاف العقاب المستحق للمكلف ولهذا لو بعث زيد عمرو اعلى قبح فعله عمرو لم يسقط الذم عن زيد ٢ يجب علم المكلف باللطف اما اجمالا عند امكان الاكتفاء بالعلم الاجمالي واما تفصيلا عند الافتقار الى التفصيل وذلك لانه اذا لم يعلم المكلف اللطف والملطوف فيه و المناسبة بينهما لم يكن داعيا الى الملطوف فيه ٣ لابد من المناسبة بين اللطف والملطوف فيه لتمكن حصوله باللطف والا لزم الترجيح بلا مرجح ٤ يجب اشتمال اللطف الذي من جملة المكلف على جهة زائدة على حسنه من كونه واجبا كالفرائض او مندوبا كالنوافل ٥ لا يجب حسن اللطف بل يجوز التخيير فيه بين الامرين او اكثر عند اشتمال كل منهما على مصلحة وحسنها فيقوم بعض منها مقام الاخر اما في افعالنا كالكفارات الثلث واما في حقه م كالتي

١٧٥

حنفه ولذا خير المذنب مع جواز ان يخلق له ولا آخر وفيه خلاف والمبحث السادس من مباحث العدل في انه م يجب عليه عوض الآلام الصادرة منه م اما ابتداء كانا لام المراض وتفويت الاحرام لمصلحة واما بوسط كايلام الحيوان وجوبا او ندبا او اباحة من ذبح الهدي والاضحية والصيد فان الايلام الصادر منه م ضرر قليل زائل لاجل مستبع للنفع الكثير في الآجل فهي من الالطاف الواجبة عليه م وذلك النفع الكثير هو العوض اليه اشار بقوله وبمقتضى العوض هو النفع المستحق الخالي عن التعظيم والاجلال فخرج التفضل منه بقيد الاستحقاق والثواب بقيد الخلو فظهر ان عوض الايلام داخل في اللطفية فيجب عليه م والا اي وان لم يجب عليه م قطعا عن كونه داخلا في اللطفية لكان صدور الالام منه قبح ظلما لله عن ذلك لفحشه ويجب زيادته على زيادة العوض على الالم بحيث يختار المتالم المطلع عليه منه الالم ولا لكان الله ع عابثا مع التمكن وظالما مع النقصان و كلاهما قبيحان واعلم ان ابا هاشم قد اشترط الاشتمال على اللطفية في العوض وقد عرفت اشتمال اللطفية عليه وانما اشترط ذلك بناء على ان علة قبح الالم اما ظلم واما عبث واغراض عليه الامام في نهاية العقول بان العبث مالا غرض ولا داعي فيه اصلا لكن العقل يدرك الداعي عند ابي الحسين واصحابه ع وما كان محالا كيف يقال انه قبيح ولهذا اوجب في اطفال الصبيان اشتمال اللطفية لمكلف آخر وخالفه ابو علي والمحقق الطوسي بناء على ان

علة قبح

علة الالم انما هو الظلم لا غير واما الآلام الصادرة من الله عدلا كايلام القاتل بالقود و امثاله او عادة حسبة كاحراق الصبي الملقى في النار او عادة شرعية كقتل من شهد عليه شاهدان بالزور باسر يوجب قبل المشهود عليه فلا يجب عليه العوض بل لا عوض في الاول اصلا وفي الاخيرين على الملقي والشاهد لكونهما ممنوعين شرعا من الالقاء وشهادة فصار كالفاعلين للالم واما الالام الصادرة من الله م تمكين عن العامل وخلقه محمولا على الايلام كايلام السباع والموذيات ففيه خلاف فذهب بعضهم الى انه لا عوض فيها اصلا وذهب ابو علي وغيره احد قوليه انه على الله لان خلق السبع محمولا على الايلام و اقداره عليه بمنزلة الاغراء عليه وعلى السبع في قوله الاخر وذهب القاضي عبد الجبار الى انه على الله مع الجناء السبع في الايلام وعلى السبع بدونه واما ما صدر عن الله م بتمكين الغير العاقل المجبول على الايلام من الحيوانات البهيم فيه خلاف ايضا فذهب بعضهم الى انه لا عوض فيها اصلا لقوله صلعم خرج البهائم من العزباء والحق عندي ان تمكين البهيم من الايلام مع خلقهم غير عاقلين يقتضي ان يكون العوض على الله فتاوله الحديث الاول واما الالام الصادرة من العباد فهي قسمين القسم الاول منه حسن وهو ما يصدر عنهم لمصلحة عائدة الى نفسه كدفع الصائل او الى غيره كتاديب الاولاد والخدم لنفع المتعلم والتاديب الزائد على الالم وشراب الادوية المكروهة للمرض لنفع التداوي

١٧٦

ولا عوض في هذا القسم اصلا لا على العبد ولا على ربه والقسم الثاني منه قبيح كالالام
الصادرة من الظلمة واصحاب القدر ويجب العوض فيه على فاعل الالم بما يوازي ظلمه
ويجب على الله انتصاف المظلوم من الظالم بما يوازي ظلمه في المحال كما ذهب اليه السيد
المرتضى والمحقق الطوسي رحمهما الله في المحال اذا كان الظالم مستحقا للثواب بطاعته بقدر ظلمه
فيعرفه الله عنه الى المظلوم اما ابتداء بصالة الى المظلوم مزيدا على ما كان عليه ان كان المظلوم
من اهل الجنة واما باسقاط العذاب عنه بذلك القدر ان كان من اهل النار في
ثاني المحال اما بتبعيه الظالم الى ان يحصل له من الثواب ما يوازي ظلمه فيدفعه الى
المظلوم كما هو عند الى هاشم واما بالتفضيل على الظالم بما يوازي ظلمه فيدفعه الى المظلوم
بالايصال او الاسقاط كما هو عند الكعبي وانما وجب الانتصاف على الله لان تركه مع اقتدار الظالم
على الظلم يستدعي اضاعة حق المظلوم وهو قبيح ولما ورد في القرآن من الله تعالى ينتصر من عباده
بالمحق فهنا مسائل للمعتزلة آ يجوز ان يكون الم المستحق كمرض الكافر والفاسق عقابا معجلا
لمصلحة عند ابي الحسين البصري لانه الم واصل الى المستحق ولا يجوز عند القاضي عبد الجبار
لوجوب الرضا عليه وترك الجزع فيه بخلاف العقاب اذ لا يجب الرضا عليه فهو محنة لا عقاب
ورد بان الرضا يجب الاعتقاد بحسن الفعل مشترك بين المحنة والعقاب وبمجموعه الفعل
للشهوة منتف عنها لكونه غير مقدور ٢ لا يكفي لحسن الالم الذي يجب العوض عليه اشتماله
على

على اللطف وان كان مؤديا الى النفع الاتي الذي يؤدي اليه اللطف في مقابله الطاعة
ينتفي الالم مجردا عن النفع وهو قبيح خلافا لبعضهم بناء على ان الالم كما يحسن للنفع المقارن
كذلك لا يؤدي الى النفع ٣ لا يحسن الالم الذي هو اللطف مع اشتماله على الذي ايضا على اللطف
عند ابي الحسين لان الالم انما يحسن اذا لم يكن الى النفعه المترتبه على طريق آخر خلافا
لابي هاشم فان الالم المؤدي الى النفع حسن سواء كان الى ذلك النفع طريق آخر ام لا ٤
وجوب العوض عند ابي هاشم والمحقق الطوسي اذ يكفي في حسنه كونه بحيث
يختاره العالم ويجب عند ابي علي لان انقطاع العوض يؤدي الى الالم المجدد وهو يستلزم
عوضا آخر وهكذا فيجب دوامه على تقدير انقطاعه واجيب بان مادة الانقطاع الى الالم
لم يجز نقض العوض على الاوقات بحيث لا يستشعر المتالم بانقطاعه وايصال العوض
بدون الاستشعار يحقق بتالم لانقطاعه وان يجعله ساهيا ثم يقطعه فلا يستشعر به وافاضة
التفضيل على المظلوم بمثل العوض دائما على ان الالم الحاصل من انقطاع العوض غير محل
النزاع انما النزاع في العوض المستحق على الالم لا على العوض المنتفع على الانقطاع اقول
عدم الاستشعار بالعوض منافٍ لكون العوض بحيث يختار المتالم معه الالم وافاضة التفضيل
دائما لئلا يستشعر بالانقطاع فيتالم من تمام العوض فلا يكون تفضلا دائما ولا ينقطع العوض
والعوض على الالم الحاصل من الانقطاع عوض مستحق على الالم فلا يكون خارجا عن محل

النزاع اللهم الا ان يقال انما الكلام في العوض المستحق على الالم في دار التكليف ٥ لا يجب
حصول العوض في الدنيا لاحتمال مصلحة في التاخير ٦ لا يجب اشعار صاحب العوض
بايصاله عوضا بخلاف الثواب افترانا لان التعظيم ماخوذ في الثواب فائدة فيه الاعلام العلم
اقول ـــــ اختيار المتالم معه الالم يستدعي العلم به ٧ يجوز ان يوفر الله تعالى العوض
في الدنيا على غير المكلفين وان ينتصف بعضهم من بعض فلا يجب اعادتهم في الآخرة وهو
مخالف لاهل الحق ٨ لا يتعلق العوض بل يكفي حصول الرضا من المتالم باي وجه يخالف
الثواب ٩ لا يصح اسقاط العوض ولا هبته ممن وجب عليه لا في الدنيا ولا في الآخرة سواء
كان العوض على الله او على العبد عند ابي هاشم والقاضي وقد صرح به الشيخ ابو سهل
النوبختي في قصص الياقوت وذلك لان المستحق لا يقدر على العوض ولا على المطالبة ولا يعرف
مقداره فلا يمكن الاسقاط المحق عند المعم صحه اسقاطه علينا اذا استحق الظالم من المظلوم
بخلاف العوض على الله كما ذهب اليه ابو الحسين وذلك لان العوض حق المظلوم وفي
هبته نفع للمغصوب له مع امكان نقل هذا المحق اليه واسقاطه من الله عبث بعدم انتفاعه به
تذييل ـــــ وفيه ابحاث الاول في الاجل اعلم ان اجل كل شيء وقت تحققه و
اجل الحيوان وقت انقطاع حيوته وهو مقدر في علم الله فلا يتغير عند الشيخين وابي
الحسين والاشاعرة فاجل المقتول هو الوقت الذي قتل فيه وليس له اجل آخر لو لم يقتل

وبه له عليه قوله ع ولكل اجل مسمى نعم الاجل قد يكون طمعا وقد يكون اختراميا و
وكل منها اجل مسمى خلافا لبعض فانهم قالوا المقتول لو لم يقتل يجوز ان يعيش ويموت
ثم اختلفوا منهم من قال ان علم الله له البقاء لو لم يقتل فله اجلان وقال النجار له
اجل واحد وهو ذلك الوقت الذي قتل فيه زمان ابو الهذيل ان المقتول لو لم يقتل يموت
قطعا والبه مآل صاحب الكشاف في تفسير قوله ع وقالوا لو كانوا عندنا ما ماتوا وما قتلوا
الآية وقال بعض البغداديين ان يعيش قطعا الى آخر اجله وهو بعيد عن الصواب ومن
المعتزلة من قال بان موت الجمع الكثير في ملحمة لا يكون باجالهم بل من خوارق العادات
ثم انه يجوز ان يكون اجل شخص لطفا لغيره من المكلفين لا لنفسه لانه يؤدي الى انقطاع التكليف
له وعند انقطاعه لا يتحقق اللطف الثاني في الرزق وهو عند الاشاعرة ما ساقه الله الى
الحيوان فانتفع به حراما كان او حلالا مملوكا او غير مملوك وعند بعضهم ما يرى الحيوان
به من الاعذبه والاشربة لا عين وعند المعتزلة ما صح الانتفاع به ولم يكن لاحد منعه فحرام
لا يكون رزقا وكذا الطعام المباح في الصيانة ما لم يستهلكه بالبلع اذ للبهيمة منعه وكذا طعام
البهيمة قبل ان يستهلكه اذ للمالك منعه منها الا اذا وجب رزقها عليه ويجب السعي في
تحصيله بقدر الحاجة وقد يستحب توسعه على نفسه وعياله وقد يباح تكثيرا في ماله من
غير اكتساب منهي عنه وقد يحرم عند اكتساب المهيج بلا اضطرار وتفصيل هذا البحث

مسطور فی حاشیتنا علی التفسیر البیضاوی الثالث السعر وهو تقدیر العوض الذی یباع به الشیء وقیل هو تقدیر الثمان الاشیاء وارتفاعه غلاء وانحطاط رخص ویعتبر فیها اعتبار العادة وایجاد الوقت والمکان کما لا یخفی وهو عند الاشاعرة من الله وعند بعض المعتزلة من العبد مباشرة وعند بعضهم تولیدا من عند الله والحق ان الغلاء والرخص قد یستندان الی الله تعالی عند قلیل الاجناس وتکثیر الرغبات وعکسها وذلک منه لمصلحة او تفضل وقد یستندان الی العباد عند تکلیف المغلبة الضعف علی بیع المتاع المعین بسعر غال او باحتکار الناس او بمنع الطرف او الرابع فی الاصلح بحال العبد مثلا اذا علم الله انتفاع زید بایجاد قدر من المال له من غیر مفسدة فی الدین له او بغیره هل یجب علی الله ایجاد ذلک القدر له ام لا فذهب الکعبی والبغدادیون وجماعة من البصریین وسمع ابو اسحق المروزی منهم وکثیر من اصحابنا علی وجوبه مطلقا وذهب الجبائیة وبعض المعتزلة الی عدم وجوبهما مطلقا وقال ابو الحسین قد یجب وقد لا یجب واحتج الموجبون مطلقا بان داعی المصلحة متحقق والصارف منتف فیجب الفعل وهو الاصلح بحال العبد لا یریدون بوجوبه وجوب المعلول عند تحقق العلة التامة کما ظنه الفاضل القوشجی فی شرح التجرید اذ لیس الکلام فیه بل امتناع ترک الواجب ههنا ما یستحق تارکه الذم وذلک لان القادر الحکیم اذا علم فی شیء مصلحة ولم یمنعه مانع من ایجاده فلو لم یوجده لکان مستحقا للذم فاعلا للقبیح فیصدق انه یجب الوجوب علی الله

رجحان ما یقتضیه الحکمة وهذا کما انه اذا تحقق الصارف عن ایجاد الفعل للحکیم ولا داعی له حاجة ومصلحة فایجاده عنه قبیح کما مر واستدل النافون بان وجوبه یؤدی الی المحال فیکون محالا ببیان الملازمة انه علی تقدیر اسقاط المفسدة فی الزائد علی ذلک القدر تتحقق المصلحة لا محالة اما ان یکون ایجاده واجبا فیلزم وقوع ما لا نهایة له من المآل وهو محال او لا یکون واجبا وهو المطلوب ورد بمنع المصلحة فی وجود المنافع الغیر المتناهیة لجواز اشتمالها علی مفسدة لا یعلمها الا الله وعلیه ابو الحسین واختار المحقق الطوسی بان ایجاد ذلک القدر واجب علیه لما استدل به الموجبون مطلقا والزائد علیه مع تحقق المصلحة واسقاء المفسدة ان لم یکن الداعی فیما یشق وآجب وان کان الداعی فیما یشق غیر واجب لان المشقة تجری مجری المضار وهذا دعاه الداعی الی دفع درهم الی فقیر ولم یظهر له فی دفعة فانه یدفعه الیه واما ان حضر جماعة من الفقراء متساویة الاستحقاق وشق علیه الدفع لحصول العذر لمن لا یدفعه الیه فلا یدفعه الی احد منهم اقول فیه نظر لان الداعی فیما یشق لا یمکن ان یتحقق تحققا تاما نعم یمکن ان یقال اذا علم الله فی شیء مصلحة غامة نافعة یحب علیه ایجاده واذا علم فی شیء مصلحة یسیرة سهلة فلا یجب علیه فان سهولة المصلحة تجری مجری استیفاء الداعی فان الحکیم التام فی جمیع افعاله لا یلتفت الی ایجاد ما فیه مصلحة سهلة جلا وفیه تامل والحق عندی هو المذهب الاول

الفصل الخامس من فصول الباب فی النبوة ای فی العلم بان الله سبحانه بعث محمدا

صلم الى كافة الناس الحق والنبوة اما اسم لمصدر بمعنى اخبر واسله
النبوّة بالهمز فقلبت الهمزة واوا وادغمت على حدّ ان الفروة واما مصدر بناء مقصورا واوا
بمعنى علا وارتفع على وزن الابوة واما بمعنى الساة بمعنى الصوت الخفى ومن المهموز بشعر
عباس ان مرداس ماخاتم الانبياء انك مرسل ما المحن كل احد السبيل هذا كا ومعناها
لغة الاخبار والارتفاع واصطلاحا هو الاخبار عن الله بغير واسطة احد من البشر ثم
النبى لغة فعيل من النبوة باحد معانيها واصطلاحا هو الانسان ولا يخفى ما فى تعقيب المسند
اليه بضمير الفصل من الدلالة على الحصر المفيد للاحتراز من الملك والمجردات المتوسطة
بين الله وبين عباده على رأى بعض الصابئة والاحرام العلوية القائمة على رأى صابئة الهند
او السيارة على رأى صابئة الروم والاصنام على رأى بعض اراذل الصابئة من الهند المخبرين عن
الله لا عن غيره من القرون السابقة والامم السالفة وفيه اشعار بمصونية اصله بغير ما واسطة
احد من البشر وان كان بواسطة الملك يخرج به الامام والفقيه والمتكلم فانهم مخبرون
عن الله بواسطة الانبياء ولا يشترط فيه استعداد ذاتى او مزاجى وانما قدم تعريف النبى
على مباحث النبوة ضرورة تقدم الماهية على الاحكام المركبة والفرق بينه وبين الرسول
ان الرسول مخبر عن التكاليف العقلية والسمعية معا وامعا للشريعة او مقررا لها فمن
نبوته بالنبوة التشعيرية والنبى هو المخبر عن الله اما بالتكاليف العقلية فقط واما بالتكاليف

معا منى بنوته بالنبوة التعريفية واولوا العزم من الرسل مختصون بوضع الشريعة وهى
خمسة عندنا وهم نوح وهو اول نبى من انبياء الشريعة واول نذير على الشرك واول داع
الى الله بالشريعة واول من عذبت امته لرد دعوته على ما ذكره الثعلبى فى قصص القرآن
وابراهيم وموسى وعيسى ومحمد صلوات الله عليهم اجمعين وقبل سنة هؤلاء ومع آدم
عليهم السلام والاول اقرب لقوله تع ولم نحد له عزما وقيل اولاطون انهم اصحاب
القوة العظيمة العاسة وقالت السطواهم الذين عناهم الله بقوله اكثر وقيل الرسول من له
كتاب او نسخ لبعض احكام الشريعة السابقة والنبى قد يخلو من ذلك كيوشع عليه السلام
وفى كلام بعض المعتزلة ان الرسول صاحب الوحى بواسطة الملك والنبى هو المخبر عن الله
بكتاب او الهام او تنبيه فى المنام فالنبى اعم من الرسول والرسول من صاحب الغرض
ومنهم من لا يفرق بين النبى والرسول وهو مخالف لما ستعرفه فى الرسول المحدث
النبوى من مخالفة عدد الانبياء لعدد الرسل واعلم ان الاشاعرة قالت النبى من
قال الله له ارسلتك الى العباد او بعثتك اليهم او بلغهم عنى كذا الى غير ذلك مما يؤدى
مؤداها والنبوة عبارة عن هذا القول مع كونه منعلقا بالمخاطب ولا يشترط فيها الاستعداد
الذاتى او المزاجى خلافا للفلاسفة فانهم قالوا النبى انسان يجتاح الله فى دفع آلام النوع فان
نوع الانسان مدنى بالطبع ولابد من قانون عدل بينهم لئلا يؤدى الى الهرج

والمزج وهو الشرع الذي لابد له من الشارع المقنن على وجه العدالة ويجب ان يكون
الواضع لهذا القانون مؤيدا من عند الله بالنفس القدسية المناسبة للمبادئ
العالية المسعسه تصور الكائنات واظهار المعجزات ويجب ان يكون قانونه مفيدا
للعدالة باذن الله وامره ووحيه وانزال الملك اليه على سبيل المحاكاة الحالية ومضمنا
لتعريف الصانع بصفاته الكمالية ولترغيب الناس وترهيبهم بالوعد والوعيد على وجه
يتصورون كيفيتها ولابد له من التدبير في بقاء شرعه بتكرار العبادات المذكرة
عليهم المقرونة بتذكر الله وذكر المعاد المشروطة بالطهارة والتنظيف البليغ المسبوقة بالخضوع
التام في مدد مقارنة حتى يلحق اثر الذكر السابق ما يلاحق فالوافي حقه ان يطاع امره
لوجوب ان يكون الامر لمن له الخلق ثم ان المعجزات عندهم على ثلاثة اقسام لانها اما
امر عدمي من باب النزوك كالامساك عن القوت المعتاد مدة طويلة لا يبقى بمثله
قوة البشر واما امر وجودي من قبيل الافوال كالاخبار عن المغيبات او من قبيل الافعال
كسرد النار وكبر الماء ونوك الجبل واحياء الموتى وقالوا السببية في الاول وفور الاشتغال
بعالم القدس بحيث يمتنع المواد المجردة في بدنه من التحلل وهذا كما يشاهد في المرتاض عند
اشتغال انفسهم بالامراض اجاده من مفارقتهم العدالة مدة لا يقدرون على غيرها وفي
العصمة وفي الثاني فدشه عن الشوائب المانعة لاتصاله بالمبادئ المنتسبة بصور الكمالات

من

من الازل الى الابد ومواجهة نفسه لها محت يرتسم صور المغيبات في مرآت نفسه و
اطلاع نفسه عليها وهذا كما يحصل لبعض في بعض المنامات ان بواجه انفسهم بالمبادئ
العالية لغلبة النوم على الحواس وسكون الحواس عن افعالها المانعة للمرآة عن المبادئ
فيرتسم منها صور من الحوادث الآتية او الاتية من غير تعسر وتعسر وفي الثالث
اقتدار نفسه على التاثير في طباع العناصر والاجسام وهيولياتها ثم اعلم ان بعثة النبي
واخيه عندهم قضية للنظام الاعلى ويجب عندنا في جميع الاوقات بحث لا يجوز خلوزمان
من شرع نبي لكونها لطفا فانها خالية عن المفاسد مشتملة على المصالح منها تقريب المآب
والعقاب على الطاعة والمعصية ومنها تاييد العقل في التكاليف العقلية واستعادة
الحكم في التكاليف السمعية ومنها ازالة الخوف الحاصل للمكلف من تصرفه في ملك الغير
قيامه بالتكاليف فان المكلف قد علم من العقل انه مملوك لله وان التصرف في ملك الغير
قبيح ومنها تعريف الحسن والقبح للافعال التي لا يستقل العقل بمعرفتها ومنها تعريف الادوية
والادوية النافعة في بقاء المزج وتعريف السموم من الترياقات فان العقل قاصر عن ذلك
ومنها تعليم الاخلاق والسياسات الضرورية ورفع القبائح فان ترك البعثة مع عدم العاصم
المعين مطلقا مخل بالنظام ومفسد للانتظام ومع الحاكم المعين المؤيد من عند الله المسدد
المغلوب لسلطان الوهم يؤدي الى القبائح الشنيعة والفضائح الذريعة كما نظهر من طريق

البراهمة المنكرين للبعثة المتكون بالعقل من ايجاب المباعث المعرفة على انفسهم الخمسه
واقدام القبائح المعرفة من اهوالهم الخمسه كالقاء انفسهم من الحال القارعة وقطع
اعناقهم احتيارا بالسيوف القارعة طلبا للنجاة ونيلا لمرضات الله سبحانه ومرضات
اسنامهم المتوسطة والقاء دسائهم فى النار مع الارواح بعد الموت الارواح وايجاب
الوطى بنسآء اخوانهم بعد الطهر عند عبتراد واحسن وبحريا لعهر لاصامهم تحصيلا للعبيد
والاماء الى غير ذلك ومنها تكميل النفوس الناقصه واما عند بعض المعتزله فهو واجبه
على الله مطلقا وعند بعض آخر واجبة مع علم الله بانقياد الآبة للنبى وممكنه حسبه مع
عدم علمه به وقال ابو هاشم من واجبة مع تقريب الشرعيات وممتنعه بدونه لان خلو
المعث عن التقريب الشرعى عبث وقال ابو على يجوز بعثة النبى بدون التعريف الشرعى
تاكيدا للتكاليف الى تكرة فى العقول وكذا يجوز بدون الشرح المستقل تقريرا للشرح
السابق سوآء صار مندرسا ام لا وصل انما يجوز لمعرر الشرح المندرس واما عند الا ماعوة
فهى ممكنه بالامكان العام الذى يجامع الوجوب والدليل على امكانه بعثة نبينا محمد صلى الله عليه
وآله بالتواتر المفيد للعلم الضرورى فان الدال على الوقوع دآل على الامكان بلاريب واما
عند الصابئه واكثر البراهمه والسامحة وغيرهم من الطوايف المنكرين للبعثة فهى ممتنعه
اما لذآتها واما لامتناع شرطها الذى هو المعجزة واما لامتناع لازمها الذى هو التكليف واما

لاستلزامها

لاستلزامها العبث او ممكنة الوجود وممتنعه الاثبات او ممكنة الوجود والاثبات لكنها عادة
الوقوع فالمنكرون سبع طوآئف ولكل منهم مستند اوهن من بيت العنكبوت وسمسك
اسحق من حبل الحسد والطاعون فان الطآئفة الاولى لابد من المبعوث العلم بان بعثه من عند الله
والعلم بهم بجواز انتساب الوحى الى الجن ولان الوحى بطريق التكلم من الوحانيات ع وس
الجسمانيات يستدعى كونهما من تبه لكل من حضر الالقآء وليس الامر كذالك باعترافكم ولان
تصديق المبعوث موقوف على العلم بوجود الباعث الحق وصفاته وهو امر دقيق لايحصل
الا بدقيق النظر فلو جاز الاستمها لـ المكلف لزم اخلال النبى اذ للمكلف ان يقول كلما طلب
بالتصديق ان يقول لم يرد الى العلم بوجود ما علمك وان لم يجز الاستمها لـ لزم تكليفه بما لا يطاق
واجيب بان انتساب الوحى الى الجن بعد اظهار المعجزة بعيد عن العقول ومخالف للمعقول الذى
الاجماع خارج عن طوق الجن ادم على ان بعض المعجزات كتبريد النار ممنع من الجن
المخلوق من النار وبان الجن نجد وابعض المعجزات كالقرآن ولم يصدر المعارضة كما روى
عن رسول الله صلعم وتدصرح به الامام الرازى فى نهاية العقول ولايجب رؤية الجسمانى على كل
من حضر عند الالقآء قياسا على البسآئط فانها مع كونها من الجسمانيات قد يرى عند الاستراح
قد لايرى عند عدسه ولايلزم عند اتمام النبى اذ له ان لايمهله ويقول ظهور المعجزة يكفيك العلم
بوجود من يعنى اليك بل اهماله قبيح لتضمنه نقض المصلحة المتعلقه بالايمان والعصابه

ان خرق العادة الذي هو شرط المعنع والا لجاز انقلاب الجبل يا قوتا وصيرورة السم الذي
قوتا الى غير ذالك هف وردبان الجزم بعدم وقوع شئ لاينافي امكانه وكل ممكن معين ويجوز
للقادر ان يفعله نارة لمصلحة الثالثة بان البعثة مستلزمة للتكليف وهو ح ١ لاثبات الجبر
وردبابطاله بالكسب ٢ لاضرار العبد به وهو قبيح لايمكن ان يصدر من الحكيم وردبانه
مشتمل على تعريض الثواب وكثير من المصالح محض لايرى اضرارا لعبد بمتاعب التكليف مالنسبة
الى تلك المصالح فهي بالحقيقة ايقاع لا اضرار ٣ لان التكليف بلاغرض عبث ومعه لايمكن
ان يعود اليه لعالمه عن جلب المنافع والاعراض فيعود الى المكلف وح عذابه لترك مايتفعه
قبح وردعذابه لترك الاستثال لا لترك مايتفعه ٤ لان التكليف بانفاع الفعل حال وجود
الفعل وبعده تكليف بتحصيل الحاصل وقبله تكليف مالم لانه تكليف بانفاع شئ حال عدمه ورد
بان التكليف في الحال بانفاع الفعل في ثاني الحال ليس بح وتحصيل الحاصل انما يكون محالا اذا
كان حاصلا بتحصيل سابق واما اذا كان بهذا التحصيل فلا ٥ ان التكليف بالاعمال المدسه
تمنع الاشتغال بالنظر في معرفة الله وردبانه بعد التوجه الى عالم القدس والتامل في معرفة
الله ح فان النفس بمجرد الرياضة الرهبانية لاتستعد لفيضان نور العرفان عليه على ان
التفكر من اجل اعراض التكليف والرابعة بان العقل كاف في الاعمال لان كل ما حسنه العقل
مقبول معمول به وكلما قبحه متروك وكل ما توقف العقل فيه معمول عند الحاجة متروك

عند العتاء

عند العتاء وردبان استعمال المتوقف بدون العلم بحسنه ونفعه ح والعلم به لاينصور
بدون البعثة والخامسة بان ظهور المعارض لابدل على صدق من ياتي به التوقف على
انها من فعل الله او باذنه وهو هم يجوز انتسابه الى نفسه بغير امر الله على سبيل السحر والتمويه
او معرفة خواص الاشياء او الى الملائكة الذين لايثبت عصمتهم الا بالبعثة سلمنا انها من فعل الله
بناء على ان يمكن الساحر ومن يجري مجراه من اظهار المعارض على يد الكاذب ينقض الغرض
صدق الكاذب وهو يفضي الى اضلال العباد وهو قبيح ممنع على الله ح لكن لانسلم ان الغرض
منه التصديق بالرسول بناء على ان الغرض الاصلي من افعاله ح حصول الثواب للمكلفين
وهو موقوف على صدق الرسول لكن لم لايجوز ان يكون على سبيل الكرامة سلمنا بناء
على ان الكرامة مع دعوى الامامة والولاية مصدق للمدعي وبدونه لايتصور التصديق
لكن دلالته موقوفة على استحالة الكذب على الله وهو هم سلمنا لان الكذب قبيح ممنع عليه
لكن دلالته موقوفة على وصول المعجز الى جميع الناس وعجزهم عن المعارضة وهو هم يجوز
عدم البلوغ او عدم معارضة القادرين عليها مراعاة مع الرسول لينالوا حظا من رتبته
او استهانة او استحقارا في اول الامر وخوفا منه بعد استقراره وردبان تمكين المعارض
من الكف وتمكين المدعي بعدم بلوغ المعجز الى جميع من يصلح للمعارضة او بتغيره يودي الى
الى تصديق الكاذب واضلال العباد والسادسة بان العلم لايحصل من التواتر فلا يفيد

المعجزة الا تصديق من شاهدها وردبان انكار العلم الضروري سفسطه والسفسطه
بان الشرائع كلها مشتمله على المتاعب التي لا يحكم العقل بها والحاكم بخلاف العقل لا
يكون مشروعا من عند الله وردبان منافع البعثه تضاعيف المتاعب والعقل حاكم بترجيح
القليل لاجل الخير الكثير وهذه اى فى الفصل الخامس مباحث خمسة المبحث الاول
فى نبوة نبينا ومولانا ابى القاسم محمد ابن عبد الله ابن عبد المطلب رسول الله صلى الله عليه
وآله وانما خص البحث بنبوته مع وجوب التصديق بنبوة سائر الانبياء لان اثبات نبوته
مفيد لاثبات نبوتهم ووجوب التصديق بهم فان الايمان يصدق نبوتهم من جمله ما جاء
به نبينا صلعم وفيه اشارة الى ان التصديق لهم فرع للتكليف بتصديقه وانما ثبت بنبوته صلعم
لان ظهرت المعجزة على يده وفى بعض النسخ اظهر على يده معجزات كثيره وعلى هذا يكون فى
لانه راجعا الى الله فى قوله رسول الله ولا يخ من تكلف والمعجزة فاعل الاعجاز والاعجاز اثبات
العجز للغير ثم اطلق مجازا على ما هو سبب العجز وجعل اسما له فالتاء لنقل من الوصفيه الى
الاسميه وعرفا عندنا وعند المحققين هى امر خارق للعاده مقرون بالتحدى بشرط ان يطابق
الدعوى ولا يعارض بمثله او بما يقاربه ويكون من فعل الله او باسره ونقع فى زمان التكليف
ويكون مسبوقا بالدعوى واقعا فى زمانه ولا يشترط فيها المناسبة بين نفس المدعى وسر المبادى
العاليه كما هو رأى الفلاسفة بل هو موهبة من الله يختص به من يشاء وعند الاشاعرة

هى ما قصد

هى ما قصد به اظهار التصديق لمدعى النبوة وبشرط بنائها كونها من فعل الله او من تركه
وكونها خارقة للعادة متحدية الانيان بمثلها ظاهرة على يد المدعى موافقة لدعواه لا يكذبه
المدعى عنه متقدمة على الدعوى من غير شرط الاستمرار ذاتيا او مزاجيا ولا يجب التصريح
بالتحدى بل يكفى قرائن الاحوال ولا يخفى ان تخصيص المعجزة منهم بفعل الله مبنى على الجبر
هو وط وتفسيرها بعدم التقدم على الدعوى مبنى على ان الوجه فى دلالة المعجزة على الاعجاز عندهم
اما اخبار المدعى بالغيب مع المواقفه وهو يستدعى المقارنة واما اخباره بالغيب عند حصول
مدلوله على وفق الاخبار واما حصول مدلول الاخبار على وفقه وهما يستدعيان التاخر عنه
وفيه بحث لان وجه الدلاله للمعجزة على الاعجاز ان كان حصول الفعل الموعود به او اخبار
الغيب عند حصول الموعود به قلا محاله يكون المعجز مسبوقه بالدعوى كما هو الحق وعليه
اهل الحق فيكون المعجزة مشروطه بعدم مسبوقيتها بالدعوى لا تقدمها وان كان الاخبار
المذكور مع المواقفه كما هو رأى الاشاعرة فهو من الدعوى وعلى هذا كان وقوع التكليف بمتابعته
مع وقوع المعجزة هف بل انما يكلف احد بتصديقه ومتابعته بعد ظهور الموعود به لان
يقال انما التكليف بعد العلم بكون المدعى صادقا فيما يدعيه وعلم به مسبوق بوقوع المعجز واعلم
ان دلاله المعجزة على صدق الرسول دلاله عقليه لاعادته فانه منزله الدلاله الوضعيه
فى مهمه مقامه التصديق بالعدل كما ذهب اليه الاشاعرة بناء على ان العقل الدليل مربوطه بحد لوله

بالذات بحث لا يتخلف عنه والمعجزة قد يتخلف عن الدلالة على صدق النبي فان الخوارق عند
قيام الساعة غير دالة على صدق النبي اذ لا نبي في ذلك الوقت وكذلك الكرامات
الصادرة عن الاولياء فانها غير دالة على صدق النبي والحق ان مادة البعض لا
يصلح للتمسك لان الخوارق عند قيام الساعة موعودة من النبي عليه السلام فوقوعها
على صدوره فيما وعد به وان تاخرت عنه وكيف لا وقد عرف الخصم بحوان تاخر المعجزة
عن الدعوى زمانا كثيرة متطاولة ويكون المعجزة المتاخرة دالة على ثبوت النبوة كما صرح به
في المواقف واما الكرامة فغير دالة على صدق الولي ان اغتر بت بدعوى الولاية والامامة
وغير دالة على الصدق اصلا ان لم يقترن بالدعوى ولا نصيرنا اذ لا يقول ان كل خارق يدل
على صدق دعوى النبوة بل كل خارق مقرون بالدعوة دال على صدق الدعوة واذا عرفت
هذا فنقول ظهور الخارق على يد الكاذب محال والقياس استدراج وعلى يد النبي قبل
البعثة ارهاص من الرهص بمعنى تاسيس لبنآء وعلى يد النبي عند البعثة والتحدي
وعلى يد الامام عند التحدي معجزة ومن الاولياء الاستة كرامة وقد يعبر عن الخارق الظاهر
من الامام ايضا بالكرامة ويجوز ظهور الخوارق من الاولياء بل نقع عندنا وابو الحسين البصري
عن المعتزلة وعند جمهور الاشاعرة خلافا لسائر المعتزلة ولا يلزم منه خروج الخوارق من
حد المعجزة ودخوله في العاديات ولا اهانة الانبياء ولا عدم دلالة الخوارق على صدق النبي

ولا

ولا عمومية الاعجاز بآء على اعتبار التحدي ودعوى النبوة في معجز النبي والدليل على وقوعه حمل
مريم بعيسى عليه السلم وقصة الكهف وآصف ابن برخيا وما نقل متواترا عن الائمة الطاهرين
صلوات الله عليهم اجمعين ثم ان ظهور المعجزات على يد النبي صلعم كالقرآن الذي هو اعلى المعجزات
وابقاها وهو من فعل الله وقد تحدى به رسول الله صلعم فتصدق لمعارضته المتعذرة والمتعسرة
من فصحاء عدنان وبلغاء قحطان بعجزهم عن آخرهم مع شدة حرصهم وشدة المحادلة بالكلام على المقاولة بالكلام
مع كونهم حراصا على العناد فلا طافي عدم الانقياد علما في بقن الاساليب وادراج المزايا في التراكيب
متفننا في معرفة اللغات وسهولة بحرلنا وتقلبها في فنون الكلام وعن ابن عباس رضي الله عنهما
انه قال جآء الوليد ابن المغيرة صلعم فقرء النبي عليه القرآن فكانه رق فبلغ ذلك ابا جهل فاته
فاخبره وطال بينهما التشاجر حتى قال الوليد فوالله ما فيكم رجل اعلم مني بالشعر ولا برجزه ولا بقصيده
ولا باشعار الجن والله ما يشبه الذي يقوله هذا والله ان لقوله حلاوة وان عليه لطلاوة وانه
لمثمر اعلاه مغدق اسفله وانه ليعلوا ولا يعلى وانه ليحطم ما تحته ثم لما كثر المنع والالحاح من ابي جهل
قال فدعني حتى افكره فلما فكر قال ان هذا يؤثر واعلم ان العلماء قد اختلفوا في وجه اعجازه
على مذاهب فقال بعض المعتزلة انه لفصاحته في اعجازه غرابة النظم والتركيب والاسلوب
وفيه ان غرابة النظم امر سهل المعارضة ولا سيما بعد سماعه فلا يصلح لذلك مع وقوع
ترهات المسيلمة لعنه الله مثل الفيل بالفيل وما ادراك ما الفيل له ذنب وبيل وخرطوم

طويل الى غير ذلك وذهب اصحاب العربية والجاحظ ان المحاظ من المعتزلة الى انها البلاغة
المتناهية واعترض عليه بلبس التفاوت في البلاغة على بلغآء الزمان بين اقصر سوره وبين
ابلغ الخطب واطول القصايد ولا بد في المعجز ظهور التفاوت بين المتحدى والمقيس عليه
بحث لا يبقى معه شك وبعدم تميز بعض السور عن كلام المخلوق حتى قال اصحابنا مسعود مع كونه
من اجلة البلغآء ان الفاتحة والمعوذتين او المعوذتين ليست من القرآن وبان الصحابة
لا يثبتون ايه من الصحابي الا مع ظهور عدالته الراوي او ببينة او اليمين فلو كان القرآن
بجميعه متميزا بالبلاغة لما احتيج الى ذلك وبجواز كون النبي فائقا في البلاغة على اهل زمانه وغالبا
على قرنائه فلم يقدروا على الاتيان بمثل قوله والجواب عن الاول بان عدم التفاوت عند بعض
القاصرين من ابنآء الزمان لا يوجب عدمه عند الحذاق والمعارضين وعن الثاني بمنع ما ذكر
عن ابن مسعود وبكونه من الآحاد على تقدير التسليم وقد صرح به الخطيب البغيب ذو المجدين
مرتضى الشريف الموسوي ورقم في الجواب عن الاسولة الطرابلسية ثم ذكر كلاما خلاصته ان القرآن
لا يزيد ولا ينقص عن هذا الموجود اما انه لا ينقص فللنقل المتواتر والاجماع على ان ما بين الدفتين
كلام الله واما انه لا يزيد عليه فلان انزاله تلاوة والابلاغ فلا يخ اما ان يكون حذفه من
النبي او من غيره او من اعدآء الدين وآله في حياته او بعد وفاته والكل باطل اما الاول فلامتناع
مخالفته عليه السلم لامر الله له في تبليغ جميع ما انزل اليه ولامحذور لامر بتبليغ البعض و

النهي

النهي عن تبليغ البعض لانه يؤدي الى البعث في افعاله رضي الله عنه واما الثاني فلان تداوله
وتناقله وعرضه على النبي عليه السلم وختمه بحضرته باباه واما الثالث فلان جميع آيات
القرآن وسورها مما كان مكلفين ومتعبدين ومتقربين الى الله بقرآنه ودرسه وحفظه
وكان وآحاد آياته في الصلوة على التوسع فحذف البعض منه يؤدي الى منع المكلف من
العلم بما هو مشروع له ومكلف به ندبا او وجوبا موسعا مع وجود المقتضي الحافظ
للشرع في جميع ان منه التكليف وهو فاسد قطعا وما قيل من انعقاد الاجماع من الشيعة
على ان عثمان يقدم على كتاب بعضه ليس على ما قيل اذ علمآء الشيعة معاذ الله ان يجمعوا
على ما عرف بطلانه بصريح العقل والاصح به منا الاجمع من اصحاب الحديث الذين
وانهم تقليد لفظ الحديث والتسليم لما في الرواية من حق وباطل وعجب وسمين من
غير روية وتفكر ومن هذا شانه لا عبرة في خلافه ولا في اجماع واما علمآؤنا كابي جعفر ابن
قبه وابي الاحوص وابي نوبخت ومن تقدم علمهم وتاخر عنهم مما نقل عنهم فلا في نقصان
القرآن فابن الاجماع من الامامية ولما ما روي من طرق اهل البيت عليهم السلم انه لو
قرئ القرآن كما انزل لوجد فيه سبعين رجلا من قريش باسمآئهم واسمآء آبآئهم واسمآء امهاتهم
فمعناه انه لو فهم مرآد الله وشان نزول الآيات على ما هو عليه في الواقع لكان كذا وكذا
وعن الثالث بان احتياط الصحابة انما هو في وضع الآيات والسور مواضعها لا في الآيات

القرآنية فان جمع القرآن متواتر عن النبي صلعم وعن الرابع بان التحدي عن الغاية التي
وقف البلغاء عندها معجز من عند الله فان القوى البشرية متناهية انما يصدر صدا في كلام
من تعدى عن ذالك الحد تجاوز عن ان ينسب فعله الى القوة البشرية بل انما ينسب الى الله
ع ذهب الجويني والباقلاني والامام الرازي في نهاية العقول الى انه مجموع الامرين
واعترض عليه بان بطلان العقول بواحد من الامرين يوجب العقول ببطلان المجموع
ع قال السيد المرتضى انه صرف العلوم الضرورية في المعارضة عن اهلها وقيل بل صرف
دواعيهم عن المعارضة مع الاقتدار ولا يقول احد بسلب القدرة على التلفظ ما يساوي
القرآن في الفصاحة واعترض بانه لو كان الوجه في اعجاز صرف العلوم او صرف الدواعي
لكان المعجز هو الصرفة لا القرآن وكان المعارضة قبل الصرفة مقدورا معتادا ولكان
اهل المعارضة عالمين بالصرفة ولو كانوا عالمين بها لنقلوها متواترا الينا عنهم وليس
على ان القول باعجاز القرآن مستمرا قبل القول بالصرفة والجواب عن الاول ان كون
الصرفة معجزا لا ينافي كون القرآن معجزا ولو بسبب الصرفة وعن الثاني بان القرآن حادث
مع الصرفة فلا يكون قبلها معتادا مقدورا وعن الثالث بمنع استلزام العلم لاهل اللغة
نقلهم واعترافهم بها وعن الرابع بان العلم باعجاز القرآن لا يتوقف على العلم بوجه الاعجاز
وسببه نعم العلم بالشيء بالشيء المسبب يتوقف على العلم بسببه والحقيق انه قد عرفت

ان المعجز اسم لما هو سبب العجز للغير وانه من قول الله ع فاعجاز المعارض من قبل الله
ع متصور على وجهين اما باعجاد المزايا في المعجز بحيث لا تقدر المعارض على الاتيان
بمثلها واما باحداث العجز والثاني امر من الى المصلحة فان العجز من المعارضة مع
الصرفة اسرع ظهورا من العجز عنها بعد صرف مع القدرة ولا مانع من الجمع والوجه
عندي انه مجموع الصرفة والبلاغة المتناهية وغرابة النظم ظن بعضهم الى انه عدم
اختلافه وتناقضه مع طوله وامتداده لقوله ع ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا
كثيرا واعترض عليه بمنع عدم الاختلاف بل بوقوع الاختلاف في صحة التركيب وعدمها
بالتكرار وتبديل اللفظ والتركيب وبايضاح الواضح وعدمه وبالكذب والصدق وبالزيادة
والنقصان وتغيير المعنى ووقوع التناقض وذالك لقوله ان هذا لساحران قوله ويل
يومئذ للمكذبين وقصة موسى وعيسى وقوله كالصوف المنفوش بدل كالعهن
المنفوش وقوله تلك عشرة كاملة وقوله ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين مع عدم
اشتماله على الرمل والهندسة وكمرض وقوله وازواجه امهاتهم وقرئ وهو اب
لهم وقوله ربنا باعد بين اسفارنا بصيغة الامر والماضي وقوله وما علمناه الشعر وما ينبغي
له على ان في القرآن ايانا ومضارع كقوله الحسنات للحسنين والحسنون للحسنين وان
يستعينوا يغاثوا بماء والجواب عن الاول بان القرآن نزل على سبعة

وفي لغتين كلامه من قريش بضب المتنبي وكلاهما وردا فصحا بالالف وعن الثاني بان المكرر
المفيد غير مفيد بعدم الاختلاف في البلاغة وعدمها او عدم اختلاف اهل الكتاب
في قصص القرآن لا اختلافه في اللفظ والمعنى وعن الخامس بان المراد من قوله لا
رطب ولا يابس من مرض ودياس الدين وعن السادس بان الشعر ما قصد به الوزن
وتناسب المصاريع واتحاد القوافي وليس من القرآن سوى ونادرا بالقصد واعلم ان القرآن
فضله جليل واجره جزيل كما دل عليه قوله صلعم من قرء القرآن ثم راى ان احدا اوتي
افضل مما اوتي فقد استصغر بما عظمه الله وقال صلعم ما من شفيع افضل منزلة عند الله
يوم القيمة من القرآن لا نبي ولا ملك ولا غيره وقال لو كان القرآن في اهاب لما مسته النار
اي في ظرف من القلوب المستديرة له الا الله لا بد لترتب الاجر والفضيلة على تلاوته
من شروط بينى ملاحظة عز وجل له عند التلاوة ونزوله من عند الله لطفا بخلقه و
اجلال قابله والاقرار بانه كلام الله وحضور القلب وترك حديث النفس والتدبر في
معانيه والترتيل في الفاظه بحث لا يخل بالتدبر في المعاني والتخلي عن موانع الفهم وعن
تفسيره بالرأي وتخصيص نفسه في كل خطاب والترقي من حضيض نفسه بالتوجه الى
الله سبحانه والتبري من حوله وقوته وتاثر القلب عن اياته باثار مختلفة على حسب معانيه
الآتية من التخويف والرجاء والتعجيب والتيقظ في مراده بالشروط المذكورة حوطة نفسه

من ان يلعنه القرآن كما روي عن انس انه قال قال صلعم رب تال للقرآن والقرآن يلعنه و
استشفاء القرآن كان الخليل عليه السلم لما رآه بازغا قال هذا ربي وهو من برهان الكون
والفساد على رأي الفلاسفة وهذا المعجز وما بعده من فعل الرسول باذن الله عند تحدي
لعدم بقائه وقلة دخله في الغرض مقيسا الى القرآن دونه ولغرابته فوق سائر المعجزات لدلالته
على كمال القوة المتسانية للرسول بحيث تصرف في ملكوت السموات ولا يبلغ احد في قوة
التصرف هذا المبلغ ولا يتجاوز نبي من التصرف في البسائط العنصرية والمركبات سنها وتوجه
حين محيته الكفار ليلة البدر عنده صلى الله عليه وآله وسوالهم اياه شق القمر فقال صلعم
لو شققته بنصفين آمنتم قالوا بلى فدعا النبي صلعم فانشق القمر بنصفين بحيث يكون نصفا
منه على جبل ابو قبيس ونصفا آخر على جبل احمر آخر وعن ابن عباس انما يعلق فالتقطين
فلقه ذهبت وفلقة بقيت في مكانه وقال ابن مسعود رأيت حراء بين فلقتي القمر فمادهم
النبي صلعم وسماهم باسمائهم وقال انظروا فلما نظروا قالوا هذا سحر سحرنا وبنوع الماء من بين
اصابعه لما لقد اصل جميع الماء كالنبوة روي عن جابر رضي الله عنه قال يوم الحديبية شكا الناس
الى رسول الله صلعم من شدة العطش وكانوا جمعين من الف فقال كلا ان فوروا عليه
توكلوا فدعا بركوة فيها ماء يقدر ما يروي انسانا واحدا فجعل يده فيها فينبع الماء من بين
اصابعه فشربوا وسقوا حتى علوا وهم الوف وهو صلى الله وآله يقول اني رسول الله حقا

وفى رواية اخرى انه صلعم لما رجع من غزوة تبوك فى جيش عظم فقل عليهم الماء حتى هموا
من الهلاك فشكوا اليه صلعم فقال اتونى بالماء الذى بقى معكم وكان قطرات يسيره
فجعل عليه السلم يقطرها بين اصابعه فانبعث الماء بين اصابعه كالعراص حتى راوا الجيش
واملئوا رواياهم واشباع الخلق الكثير من الزاد القليل وهو اعلى من انزال الجدب على
على نبى اسرائيل فان التصرف بايجاد البركة اعلى من التصرف بالاعدام ورد من طرق
الائمة عليهم السلم انه لما نزل قوله والذر عشيرتك الاقربين قال صلعم لعلى عليه السلم اصنع لنا
وحسى بعس من لبن وادع لى بنى اسمك بنى هاشم ففعل على عليه السلم ذالك ودعاهم وكانوا
اربعين رجلا فاكلوا حتى شبعوا وشربوا من العس حتى اكتفوا واللبن بحاله فلما راوا ان عدهم
الى الاسلام قال ابو لهب كاده اسحركم محمد فقاموا قبل ان يدعوهم الى اسلم فقال لعلى عليه
السلم افعل مثل ما فعلت ففعل مثل ذالك فى اليوم الثانى والثالث واسلم ذبح حمار رسول الله
صلعم يوم الخندق وحمل صاعا من شعير ثم دعا النبى صلعم فقال انا واصحابك فقال نعم ثم جاء
جابر الى امرته واخبرها بذالك فقالت له انت قلت له امصن انت واصحابك فقال لا بل هو لما
قال انا واصحابك قلت نعم فقالت هو اعرف بما قال فلما جاء عليه السلم قال ما عندكم قالت لجابر
ما عندنا الا عناق فى التنور وصاع من شعير حبزناه فقال عليه السلم افقد اصحابك عشرة عشرة
ففعل فاكلوا كلهم وشبعوا وتسع الحصاة التى لاحيرة له بتلك ذالك فى كفه روى عن ابن

مالك فالكنا عند رسول الله صلعم فاخذ كنا من حصى فسبحن فى يده حتى سمعنا التسبيح ثم صببن
فى يد وآحد وآحد من الحاضرين ولم يسبح وهذا معجزانه صلى الله عليه وآله اكثر من ان
يحصى مما هو مذكور فى كتب السير والحديث والخبر الا ان المصاقتصر منها على خمس لما لم ما الفه
فى اصول الخمس ولا يخفى بانى تعيين العدد من الاشارة الى عدد اولى العزم عند اهل الحق وفى
تعيين المعدود الى مرتبه وفضله عليه السلم عليهم وادعى النبوة عطف على قوله ظهرت المعجزة على
يده وكذالك شتمك الدليل وحذفت كبراه وهى وكل من ظهرت المعجزة على يده وادعى النبوة يكون
صادقا فى دعواه فهو نبى ولما كانت الصغرى مجزنها معلومة بالتواتر المفيد للقطع فالمصنف لم يلتفت
الى بيانها واشتغل الى بيان الكبرى التى هى من المقدمات النظرية بقوله والا اى وان لم يكن
كل من ادعى النبوة وظهرت المعجزة على يده صادقا فى دعواه لزم اغراء المكلفين بالقبيح وهو ع
اما بيان الملازمة ان مدعى النبوة مع ظهار المعجزة لو لم يكن صادقا بجاز اظهار المعجزة على يد الكذاب
وهو اغراء للمكلفين بتصديق الكذاب واتباعه وايقاعهم فى ورطة الضلال فان النفوس البشرية
مجبولة على طاعة من اظهر الخارق وان لم يكن مدعيا لعلمهم بعدم قدرة المخلوق على اظهار
الخارق واما بطلان التالى فلان اغراء المكلفين ما يقبح قبيح فثبت بطلان المقدم المستلزم لبطلان
نقيضه وهو صدق من اظهر الخارق وادعى النبوة المبحث الثانى من مباحث النبوة فى وجوب
عصمته ولما كان التصديق بعصمته موقوفا على تصور العصمة عرفها بان العصمة لطف اى محصل

اذ عندها يحصل الطاعة وترك المعصية اما ترك المعصية فظ واما حصول الطاعة اذ لولم
تحصل لكانت متروكة معها فتحقق المعصية وهو خلاف للعصمة وهذا اللطف يفعله الله
فانه ليس من فعل المكلف ولا من فعل المتوسط بالمكلف بحث لا يكون له داع اى علم باشتماله
الفعل على مصالحه الى ترك الطاعة وارتكاب المعصية مع قدرته على ذالك بناء على ان
استحقاق المدح والثواب انما يترتب على الصادر الاختيارى ولا يلزم من عدم الداعى له
الامر من عدم قدرته عليها حتى يلزم الجبر بناء على ان الداعى شرط فى تاثير القدرة لا داخل
فى مفهومها كما زعم بعض القاصرين حتى يلزم من انتفائه انتفاء الكل والى هذا اشار بقوله مع
قدرته فلا يكون قوله مع قدرته لاعتبار عدم الانجاء فى اللطف مستدركا فصار التعريف الى
ان العصمة ملكة ما تنعه لساحبها من العصيان لانتفاء شرط من شروط تاثير القدرة عليه مع تحقق
القدرة له عليه فان قيل لا حالة يلزم من نفى الداعى نفى الاختيار فيودى الى الجبر قلت الاختيار
معنيان احدهما كون الفعل بحث ان شاء فعل وان شاء ترك والثانى رجحان احد طرفى المقدور
على الاخر ونفى الداعى انما يستلزم نفى الاختيار بالمعنى الثانى ونفيه بذالك المعنى لا يستلزم الجبر
بل انما يستلزم المنتهى بالمعنى الاول ولا كلام فيه وقال بعض المحققين العصمة كيفية مستلزمة
لصدق الاقوال وحسن الافعال وحفظ المحقون عن التضليل وحفظ النظام عن التخلل
العقلية والشرعية وقال الحكماء هى ملكة تمانعة لا يصدر بسببها المعاصى من ذى الملكة

والمعصوم من امتنع صدور المعاصى منه لا اختصاصا من بدونها خاصة مانعة من صدورها
ولا يلزم من ذالك نفى الاختيار لان مرادهم بذالك اختصاص بدنه بجوهر سماوى هو نفسه المفارقة
بحسب استعداده المانعة بارآدته واختياره لنفسه المنطبقة عن الاقدام بالمعاصى فيمتنع صدور
المعاصى منه بسبب المانع فلا يلزم الاختيار وقالوا انما يتحقق تلك الملكة عند تحقق العلم بمثالب
الطاعة ومثالب المعصية وتاكده بتتابع الوحى وحصول الخوف من العقاب على ترك الاولى و
استدلوا على وجوب عصمة الانبياء بان فيضان القوس الكاملة على الابدان انما هو بحسب
قرب البدن وبعده عن الاعتدال الحقيقى الى ان يبلغ درجة لا يتجاوز منه بحث لا يحس الغلبة
لعنصر ما على الاخر فيفيض عليه نفس منطبقة ونفس مفارقة مطاوعة مصونة عن الافراط
والتفريط فلا يظهر منه المعاصى اصلا وذالك لان علة ارتكاب المعاصى اما غلبة القوة الشهوية
التابعة لغلبة الحرارة والرطوبة واما غلبة القوة الغضبية التابعة لافراط الحرارة واليبوسة و
اما غلبة الكسل التابع لغلبة الرطوبة والبرودة وعلة السهو والنسيان ضعف القوة الحافظة
لغلبة الرطوبة وبلوغ المزاج من قرب الاعتدال الحقيقى هذا المبلغ مفتقر لحصول النفس المطمئنة
عن جميع المناقص البشرية المخلة بالعصمة الا ان بلوغه بهذا المبلغ نادر جدا ولذا لم يكن وجوده
فى كل وقت وقال الاشعرى وابو الحسين البصرى العصمة هى القدرة على الطاعة والعجز عن المعصية
ولذا قيل ان من العصمة الا تقدر واذا عرفت هذا فاعلم ان المذاهب فى عصمة الانبياء مختلفة

فالاشاعرة على ان النبي يجب ان يكون معصوما من الكذب في ادآء الرسالة عمدا وعند الاشعري سهوا ايضا ومن الكفر قبل البعثة وبعدها ومن سآئر الكبآئر عمدا بعد البعثة ومن الصغآئر الخسيسة عمدا وسهوا كذالك فلا يجب عصمته عندهم من سآئر الصغآئر لا عمدا وسهوا ومن الكبآئر سهوا بعد البعثة ايضا والازارقة من الخوارج على عدم وجوب عصمته من الذنوب مطلقا فيجوز عليه الكفر بعد البعثة لان كل ذنب عندهم كفر والحشوية هواصحاب الحديث وابن فورك من المعتزلة على عدم وجوب عصمته عن الكفر قبل البعثة ومن الكبآئر عمدا بعد البعثة ايضا فكيف وقبلها وعن الصغآئر واكثر المعتزلة على وجوب عصمته من الكفر والكذب في الادآء وعن سآئر الكبآئر و الصغآئر الخسيسة عمدا وسهوا قبل البعثة وبعدها ولا يجب عليه العصمة من سآئر الصغآئر بعد البعثة ايضا لا عمدا ولا سهوا وقال الجاحظ والنظام وابو بكر الاصم وجعفر ابن بشير من المعتزلة يجوز صدور الصغآئر الخسيسة منه بشرط ان ينتهي منها بعد التنبيه والامامية على وجوب عصمته من الكفر والكبآئر والصغآئر الخسيسة وغيرها عمدا وسهوا ومن الحفاظ في امور الدين والدنيا مطلقا بعد البعثة وقبلها قالوا ولا يجب ان يكون النبي معصوما مما ذكر لانه لو لا ذالك لم يحصل الوثوق بقوله لجواز صدور الكذب على الله منه وسقوطه هيبته من القلوب حالة البعثة لان صدور كل شئ مما ذكر صدور لا مرلا ينبغي ان يصدر منه في نفس الامر وصدوره دليل على نقصانه وهو مسقط لمحله من القلوب لكون اهل العبرة من الناس محمولين على انكار ما خالف نفس الامر

في

في انفسهم ولو ارتكبوه بالجملة فالمرء مع ظهور النقص بمعزل من الهيبة الكاملة في القلوب فلا ينقاد له المكلفون فلا يبلغ اليهم الثواب المرتب على التكليف فانتفت فائدة البعثة وهو ايصال الثواب الى المكلفين المبحث الثالث من مباحث النبوة في انه عليه السلم معصوم مما ذكر من اول عمره الى آخره اما قبل البعثة فلكونه عليه السلم متعبدا بشرع من قبله من الانبيآء والظاهر انه كان متعبدا بشرع الخليل صلوات الله عليه فان شرعه لا يسع سائر النبوة الا في بني اسرآئيل لقوله تع في حق موسى عليه السلم ورسولا الى بني اسرآئيل وغيرهم فلا يكون غير بني اسرآئيل مكلفين باحكام التوراة وكان شرع الخليل عليه السلم مستقرا في غيرهم من بني اسمعيل وغيرهم الى زمان نبينا صلعم وقد ذكر الشيخ ابن المنير البجاني رحمه الله تع من اصحابنا في فوائده ان محمدا صلعم قبل البعثة لم يكن متعبدا بشريعة من قبله وهو مذهب المختار عند الامامية وذالك لنسخ سائر الشرايع بشرع المسيح عليه السلم وقد كان محرفا بحيث لا يبقى امنه سالما من التحريف الا قليلا جدا فلا يوثق لقولهم نعم كان متعبدا بالتكاليف العقلية على التحقيق من غير تقليد لاحد اقول لا يخفى ان نسخ جميع الشرايع على جميع المكلفين بشرع المسيح مما سلمنا لكن لم لا يجوز ان يكون النبي عليه السلم مقتديا لاقوى الامام الرباني قبل البعثة بذالك الجمع القليل من انه المسيح الذي اعترف بكونهم سالمين عن التحريف ويجوز ان يكون عصمته عليه السلم قبل البعثة من الصغآئر والكبآئر المنفية في دينه بقوة الفطرة القدسية والتاييد الالهي بان لا يرتكب شيئا

منها اتفاقا من غير علم بانها منهية عنها من عند الله واما بعد البعثة وطوان كان معصوما من اول عمره الى آخره لعدم انقياد القلوب من المكلفين الى طاعة من عهد اي عرف منه في سالف عمره انواع المعاصي من الصغآئر والكبآئر في الشرع السابق او اللاحق فان من انكب امره فترة ثم نهض عنه من قبل الله لا بد من وقوع الانكار وما نفرت القلوب عنه في امور الدين والدنيا فانه ليس من الكبآئر ولا من الصغآئر الا انه منفر للنفوس فلا من صدور ان كل ما خالف نفس الامر مسقط للهيبة اقول ويمكن ان يستدل على هذا المطلوب بقول الجاحظ في ان مثل النفوس الى طاعة من كان محفوظا من المحذور الى المحذور مما لا ينفي الكثر من قبلها الى طاعة غيره وبعثه المعصوم المفترض كانت اسرع بحال المبعوث والمبعوث اليهم فان المكلف مع زاجر كذالك اقرب الى الطاعة وابعد من المعصية فيجب لعثة المعصوم التفضل على الله تع ضرورة وجوب الاصلح واللطف عليه واما ما ورد في الصحف السماوية من تعصيف الانبيآء بالعصيان كقوله وعصى آدم ربه فقد اجاب عنه ربه قول بما يوافق العقل ولا ينافي عصمتهم واما مواخذات الانبيآء فانما هي على ترك الاولى لا على ترك ما ينبغي لهم حتى يدل على نقص فيهم ومن اراد الاطلاع عليه مفصلا فعليه بمراجعة منتهى الاصول من مؤلفات المعصومين وتتن به الانبيآء من مؤلفات السيد المرتضى رضي الله عنه وعنهما من كتب الاصحاب المبحث الرابع من مباحث النبوة في انه يجب ان يكون نبينا صلى الله عليه وآله افضل اهل زمانه اعلم ان

الفضآئل

الفضآئل اما نفسانية كالمعارف والعلوم والاخلاق الفاضلة واما بدنية كالقوة على الاعمال الشاقة من الجهاد والعبادات واما خارجية كعلو الحسب وسمو النسب ورفعة المنصب فمن الفضآئل المذكورة ما يترتب عليه الثواب ومع هذا يحصل به الشرف والمنزلة ومنها ما لا يشتمل على الثواب فلا يحصل به الا الشرف فالافضلية بمعنى الاشرفية اعم من الافضلية بمعنى اكثرية الثواب فلا يتحقق الافضلية بالمعنى الثاني بدونها بالمعنى الاول واما وجب كونه افضل اهل زمانه لان اهل زمانه لا يخلو اما ان يكون مساويا له فيخصصه بالارسال الى امته توجب الترجيح بلا مرجح وهو باطل عقلا واما ان يكون افضل منه فيلزم ترجيح المرجوح وهو ايضا باطل بقبح تقديم المفضول المرجوح على الفاضل الراجح عقلا كما في تقديم المقلد لاجل العلم على استاده وسمعا لانه قال الله تع افمن يهدي الى الحق احق ان يتبع امن لا يهدي اي ام من لا يهتدي بنفسه الا ان يهدى فما لكم كيف تحكمون ولا خفآء في دلالته على المط واما لم يلتفت المصنف الى القسم الاول استغنارا باستناع من يساويه في الرسالة وابتآء الشريعة في زمانه لان تغاير الاحكام المشروعة تابع لاختلاف الاوقات والاشخاص والتابعة للاوقات فيقبح اختلاف الاحكام في زمان واحد مضرفا كان او غيره مع اشتراك كل من الاشخاص ذالك الوقت في التكاليف المخصوصة به وارسال الرسل المتعددة المستتبعة لتكليف المعين مع اشتراك الكل فيه عبث بخلاف تعدد الرسل المتفرقة لشرع واحد في زمان واحد تاييدا للشارع المعين كهرون مع موسى وكذا تعدد الانبيآء الغير

الغير المرسلين لتساوى التكاليف العقلية واعلم ان نبينا صلعم كما كان افضل اهل زمانه دعوته
كان افضل الانبياء والرسل والملائكة اجمعين وقوله صلعم لا تفضلونى على يونس و قوله
لا تفضلونى على اخى موسى محمول على النهى من تفضيله عليها بحيث يؤدى الى استحقارها كما ظهر من
شروح الحديث والتحقيق فى اثبات هذا المطلب ان المعصومين كلهم متساوية فى التجلى عن الرذائل
ويجوز التفاوت بينهم فى التجلى بالفضائل بحسب تفاوتهم فى الاشتغال بالفرض وديانة البدنية و
المبادئ على حسب امزجتهم المختلفة لكن القطع بهذا التفاوت موكول الى النقل الصريح
فى افضلية بعضهم على بعض بالتعيين او الى الاجماع المستند الى النقل فان العلم بمزية بعضهم
فى بعض الفضائل لا يوجب الحكم بافضلية ذالك البعض على الاطلاق لاحتمال تفوق الجوارى فى
البعض الآخر والنقل فى هذا الباب من الكتاب قوله ع وما ارسلناك الا رحمة للعالمين فانه يدل
على كونه وسطا فى افاضة الرحمة على العالمين من كل جنس وكمال حتى الوجود ولا شك ان المحتاج
اليه فى جميع الفضائل افضل من المحتاج ومن السنة الاخبار المتواترة بحب المعنى كقوله صلعم
انا سيد ولد ادم يوم القيمة وآدم ومن دونه تحت لوائى يوم القيمة وقوله صلعم لى مع الله وقت
لا يسعنى فيه ملك مقرب ولا نبى مرسل وقوله صلعم يا عقال ان المرسلين ثلثمائة وثلثة عشر
نبيا لو جعلوا فى كفة وصاحبك فى كفة لرجح عليهم يا عقال ان الانبياء مائة الف نبى واربعة و
عشرون الف نبى لو جعلوا فى كفة وصاحبك فى كفة لرجح عليهم يا عقال فضلى على سائر الناس

كفضلى

كفضل على جبرئيل على سائر الملئكة وقوله صلعم انا اكرم الاولين والآخرين وقوله صلعم اذا كان
يوم القيمة كنت امام النبيين وخطيبهم وشافعهم غير فخر وقال ابو الحسن القناد باسناده عن
عن ابن عباس رض قال اوحى الله تع الى عيسى صلوات الله عليه ان يا عيسى امن بمحمد ومر امتك
ان يؤمنوا به فلولا محمد ما خلقت الجنة والنار ولقد خلقت العرش على الماء فاضطرب فكتبت عليه
لا اله الا الله محمد رسول الله فسكن الى غير ذالك من الاحاديث المعتبرة المسطورة فى كتب الحديث يا نور
المعتبرة عند اهله فظهر بهذا التفصيل انه صلعم افضل الناس قاطبة وله جائز لكل مزية ثبت لغيره
ولا جائز لغيره ما ثبت له وبهذا ذكر الشيخ ابو جعفر على ابن بابويه القمى رض وجب ان يعتقد ان الله
تع لم يخلق خلقا افضل من محمد واذا ثبت فضله على سائر الانبياء ثبت فضله على الملئكة لان جميع
الانبياء افضل منهم عندنا وعند المحققين من الاشاعرة ادم مع اشتراك العزيقين فى العصمة و
ذالك لان اتصاف الانبياء بالمعارف والاخلاق الفاضلة والاعمال الصالحة مع وجود القوى
الشهوية والغضبية والوهمية المعارضة بسلطان العقل منهم بدون الملئكة اشق واكثر قوله
ولقوله ع ان الله اصطفى آدم ونوحا وال ابراهيم وآل عمران على العالمين ذريه بعضها من بعض
الآية فان الملئكة من جملة العالمين وروى الشيخ ابو جعفر ابن بابويه القمى رض ان جبرئيل مع
كونه افضل الملئكة ينزل على نبينا صلعم لا يدخل عليه حتى يستاذنه واذا دخل كان يعقد بين
يديه قعدة العبيد ورواة ادم انه صلعم قال انا افضل من جبرئيل وميكائيل واسرافيل ومن

جميع الملئكة المقربين وانا حبيب البرية وسيد ولد آدم واما ما ذكره المعتزلة والباقلانى والجليمى
من الاشاعرة من ان ملائكة السموات افضل من الانبياء لوجوه منها ان الملئكة السماوية
وحيوانات مجردات مستحضرات غير متنظرات متعلقات بالهيا كل العلوية المدبرة المحفوظة
من الكون والفساد مقدسة عن الرزائل من بدو الفطرة بخلاف الانسان المغمور بالهوى المبتلى
ما ذكر وهيهنا قولان لا اقول لكم عندى خزائن الله ولا اعلم الغيب ولا اقول لكم انى ملك فان الآية
دالة على انه صلعم ما كان مدعيا المرتبة اعلى من مراتب البشر وهى الالهية والملئكة ومنها قوله
ع ما نهيتكم عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين الاية فانها دالة على انحطاط رتبة آدم وحواء
من رتبة الملئكة ومنها قوله ع لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملئكة المقربون فانها
دالة على فضلية الملئكة على المسيح ممدوح ومنها قوله ع ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته
الاية دالة على القرب الرتبى للملئكة مع حول عدم استكبارهم دليلا على امتناع الاستكبار للبشر بالاولى
الاولى ومنها قوله ع علمه شديد القوى فان الضمير راجع الى جبرئيل عليه السلم فلا شك ان مرتبة المعلم
ارفع من المتعلم ومنها قوله وينزل الملئكة بالروح من امره على من يشاء من عباده فان الرسول
اقرب الى المرسل من المرسل اليه ومنها اطراد تقدم الملئكة على الرسل فى القرآن فيجب بان
تجرد الملئكة مع انبيائه على القاعدة المقررة يدل على افضليتهم اما يجيئ اكثرية الثواب فلما
عرفت من ان العبادات على الانبياء اشق منهم واما يجيئ الاشرفية فلاحتمال الجوائز والآ

ويدل على تحقق الجائز سجودية آدم عليه السلم للملئكة واعترافهم بقصور علمهم عما علمه
الله تع وبان الآية الاولى انما نزلت عند تعجيل الكفار للعذاب تهكما وتكذيبا للنبى صلعم فاجابهم بانى
لا اقول لكم انى فاتح حرآئن العذاب او عالم بانه متى ينزل او وسط لانزاله كالملئكة فلا تعجلوا لا علم لكم
الملئكة وسائط انزال العذاب وهو لا يدل على افضليتهم غايته مزية الانذار لهم فى هذا الباب والثانية
انما يدل على ان الملئكة احسن صورة واعظم جثة من آدم وحرى على زعمها لا على افضليتهم ورد النصارى
القائلين بالوهيه المسيح لكونه ولدا بلا اب وبيانه ان الملئكة مع مزية تجردهم لا يستنكفون من
عبادته وذكر الشيخ ابو على انه نزلت لرد النصارى القائلين بالوهيه المسيح و
الآية القائلين بالوهيه الملئكة قطعا الله عن وجل لن يستنكف الهمة الفوميين من
عبادتى والرابعة انما تدل على مزية قربهم لا على مزية فضلهم مع كونها معارضة بقوله
ع فى حق البشر فى مقعد صدق عند مليك مقتدر والخامسة انما يدل على كون جبرئيل
متعلما لا معلما فان المعلم بالحقيقة هو الله سبحانه وجبرئيل انما هو المعلم بالجزء فلا يدل
على الافضلية بجواز كون المبلغ اليه افضل من المبلغ والسادسة لا يدل الا على مزية
القرب وهو لا يدل على الافضلية بجواز ارسال المفضول الى الفاضل واما اطراد التقدم
الذى يبنى على تقدمهم فى الوجود فلا فى الرتبة والحق ان الحديث القدسى الوارد فى شانه
صلعم وهو قوله لولاك لما خلقت الافلاك دال على ان وجوده من العلل الغائية لا يجاد

الافلاك وايجاد من يوجد لتدبير الافلاك وما دونها فله عليه السلم تقدم طبق الافلاك
والملآئكة المؤثرة للسموات والارضين بكلهم فى افاضة نور الوجود محتاجون الى وجوده
الاشرف الاعلى ولا سبب فى افضلية المحتاج اليه على المحتاج ثم اعلم ان الملئكة عند المتكلمين
اجسام نورانيه خيره قادرة على التشكلات الشريفة والافعال الشاقة ذوات عقول
وافهام لا يأكلون ولا يشربون ولا يتشيون عيشهم من نسيم العرش ولذتهم من الاطلاع
بعضهم اقرب عند الله من بعض كما دل عليه قوله ع وما منا الا له مقام معلوم فهم على
اصناف منهم الملئكة المقربون وقال الله فى حقهم لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله
ولا الملئكة المقربون ومنهم حملة العرش وفيهم ويجعل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية و
منهم الحافون حول العرش وفيهم قوله ع والملئكة حافين حول العرش ومنهم السفرة
البررة وفيهم فى صحف مكرمة مرفوعة مطهرة بايدى سفرة كرام برره وهم يستنسخون الكتب
السماوية من اللوح المحفوظ ويبلغونهم الى الانبيآء وقال الشيخ ابن بابويه القمى ان بين
عينى اسرافيل لوحا فاذا اراد الله ان يكلم بالوحى ضرب اللوح على جبين اسرافيل فينظر فيه
ويقرأ ما فيه ويلقيه الى ميكائيل وهو الى جبرئيل ويلقيه جبرئيل الى الانبيآء والنبى لا يثقل
عليه الوحى بنزول جبرئيل بل لمخاطبة الله ع ومنهم ملئكة الكرسى والسموت اى المدبرون
لها ومنهم ملئكة العناصر والمركبات سوى الانسان فان لكل مدبر موكلا متصرفا فيه و

فيهم

فيهم قوله عليه السلم ان الله ملئكة موكلين بالبحار فاذا وضع الملك المدبر لكل بحر ظهر المد
وذلك لاستلآء ما البحر بقدميه واذا رفع قدماه من البحر ظهر الجزر ومنهم الموكلون بافراد
الانسان الحافظون لهم والكاتبون لاعمالهم وفيهم وان عليكم لحافظين كراما كاتبين ومن جملة
الموكلين لافراد الانسان قرابين الادعاج ورئيسهم عزرائيل وفيهم ومنهم ملائكة الجنة وهم
الموكلون على الجنان الثمان التى هى جنة النعيم وجنة الفردوس وجنة الخلد وجنة المأوى
وجنة عدن ودار السلم ودار القرار وجنة عرضها السموات والارض فمنهم سكان الجنان
ومنهم خزانها اما سكان الجنان فهم الذين يتلقون المؤمن بالشفقة والبشارة الى الجنة
والاقبال اليه بالروح والريحان والطيب التى لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب
احد من البشر ثم واحد منهم يتعهد حاله ويبقى رفيقه عالما قادرا ماشآء ربك عطآء غير
محدود فيوصل اليه اخبار اخوانه من المؤمنين واخباره الى اخوانه فى المنازل الى يوم القيمة
واذا كان يوم القيمة عرضت له ملائكة الرحمة وعرجوا به الى جنان النعيم والسرور المقيم
لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى سببة تجرى تحتها الانهار وآخر دعوهم ان الحمد
لله رب العالمين واما الخزان فهم القائمون ابواب خزائن الجنان المتسمون ما فيها على
مستحقيها باذن الله المأذونون لها من عبر اهلها وفيهم والملآئكة يدخلون عليهم من كل
باب سلام عليكم بما صبرتم فنعم عقبى الدار ومنهم ملاكة النار وفيهم على ملآئكة غلاظ شداد

لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون فهم على قياس ملائكة الجنة سيصرون الى سكانها
وخزانها وكل من السكان والخزان منهم متصفون باضداد اوصاف سكان الجنان وخزانها
وفيهم قوله ع رماه من النار وقوله ع عليها تسعة عشر المبحث الخامس من مباحث
النبوة يجب ان يكون نبينا صلعم وكل نبى منزها عن دناءة الآباء اى عن اتصاف آبائهم
بالحرف الدنيه كالحياكة والحجامة وبالكفر الذى هو اردأ من كل شئ فاذن بين كان آباء
الانبيآء متفاوتين فى الشرع من النزع فكان ابو ابراهيم الخليل مسلما وكان آزر عمه انما سمى به
ابو ابراهيم بتحوا ويدل عليه اسم ابراهيم تارخ ابن ماحش واسم اذر لغة وهكذا كان و
يدل عليه قوله ع ونقلبك فى الساجدين اى بانتقالك من ساجد الى ساجد وقوله عليه السلم
لم ازل انتقل من اصلاب الطاهرين الى ارحام الطاهرات وعبد الله ابن عبد المطلب وكذا عبد
مناف الملقب بابن طالب ابن عبد المطلب وامنة بنت وهب وفاطمة بنت اسد مسلمتين و
عن عهد الامهات اى عن الزنا فى الامهات ويدخل فيه السفح والعاده وقال النبى صلعم
خرجت من نكاح ولم اخرج من سفاح رواه الشيخ ابو جعفر ابن بابويه القمى لم يزل يقلبنى الله
من الاصلاب الطاهرات الزكيه رواه من طرق الاصحاب وقال عليه السلم نقلت من الطيبين
الى الطاهرات رواه اهل السنة وقال على عليه السلم اشهد ان محمدا عبده ورسوله وسيد
عباده كما سمع الله الخلق فرقتين جعله فى خيرهما لم يتهم فيه عاهر ولا ضرب فيه فى جروق

بعقوب

يعقوب عليه السلم لعيدان اسمعيل عليهما السلام حيث ذهب بالياقوت الى ارض كنعان
ولما نظر يعقوب عليه السلم الى مدار وجد وجهه متغيرا فقال ما مالك ما مدار قال دعلى من
ظهرك نور محمد صلعم فلذلك تغير لونى فقال يعقوب اى ساب اسحق قال ولا ولكن والد العربيه
المرهفه وهى الناصره فقال يعقوب مع مع شرف محمد عليه السلم لصهره الاولى العربيه الطاهرات
فسلم مدار الياقوت الى يعقوب ورجع الى اهله وعن الرذايل الخلقيه بضم الخآء المعجمه كالبخل
والنهمة وغلظة القلب وعن العيوب الخلقيه بكسر الخآء المعجمة كالخطآ والسهو من نقصان
الحافظة والامراض المنفرة عنها من الابنه والبرص والجذام وبالجملة عن كل ما يدل على نقص
صاحبه لما كان فى ذلك المذكورات من النقص فيسقط بسبب ذلك محله من القلوب فيحتقر
بالغين من بعثه والطاء خلافه اى خلاف سقوط هيبته فى القلوب فلهذا يلزم من اتصافه
بقوة الراى والتدبير ولا يحتاج بها الى ان يقال انه صلعم من النقص فى حقه بل من كلامه الذاتية حيث
ما كان مفتقرا فى اداء الرساله الى التخلق بوصف الكتابة والنقل من الكتب السابقة اعلم ان
الوحى علم الهى واصل الى الانبيآء اما بالقآء الله فى روعهم من غير وسط واما باستماع كلام من
الملك واما باستماع حديث قدسى من الهاتف الغيبى واما بصوت حوارجى كصلصلة الجرس
ودوى النحل يسمعه النبى ويعرف معناه واما بطريق الاستئناس كنسيم طيب يسمعه النبى ويعرف
معناه واما الملاسنة كما روى عن النبى صلعم رايت ربى ليلة المعراج فى احسن صورة فوضع يده

الفصل

بين كتفي فوجدت برد ها من بين فعلمت علوم الاولين والاخرين واما بالابصار كشاهدة الابرار واما بالذوق كما روي عنه عما ابيت عند ربي يطعمني ويسقيني واما في المنام بان يرى مثلا سمعهم البين المراد منه ادبان يسمع النبي في المنام كلاما مشروحا ولا يرى قائله او بان يسمع فيه كلاما من انسان او ملك او من السريح فالنبي الواحد قد يأتيه الوحي على على مرتبه واحدة من تلك المراتب وقد يأتيه على مراتب متفاوتة وقد يأتيه على جميع المراتب

الفصل

السادس من فصول الباب في اثبات الامامة وما يتبعها وفيه مباحث المبحث الاول في تعريف الامامة فان البين ما لم يتصور بالماهية لم يتصدق بالهلية المركبة او البسيطة في علم ان الامامة لغة هي التقدم وعرفا هي رياسة اي تقدم من راس القوم يراسهم رياسة وهو رئيسهم اي مقدمهم في الامور عامة بجميع الامة احترازا عن القاضي ونائب الامام والفقيه وفيه اشعار باستتباع تقدد الامام اذ ليس بكل من الاماسين رياسة على الاخر مع كونها داخلين في الامة في امور الدين والدنيا احترازا عن من ثبت له الرياسة في جميع الدنيا كابن ملقوس ونحت النمرود وعاد وثمود لشخص واحد بدلالة النون من الاشخاص البشرية احترازا عن النبي فان تعدده للتائيد في زمان واحد جائز كما روي وهبا ان الف نبي كانت من اعوان موسى عليه السلام بدون تعدد الامام فانه مستحيل وذلك لان الامام حافظ للشرع المقرر وخليفة للنبي ولا يتحقق في شخص الا مع جميع شرائط الامامة وح فلو لم يحصل منه

عن يحصل منه الغرض من الامام

الغرض

الغرض لم يصلح للامامة وان حصل منه الغرض بعض النواب عند ظهوره ومخوف ظهوره على من يعترف به تاخر له عن اسر المعاصي في زمان غيبته فتعدده عبث بل مودٍ الى تقرير الشريعة لاستدلال الرعية من اختلافهم في المعاشرات بالجوان التقية عليهم بدون الابتيا، واما التعيين باختلاف احكام الدين وهي اي الامامة واجبة على الله عقلا وسمعا انعم عند اهل الحق كما صرح به العلم في شرح وص الناوت الان القوم قد اقتصروا على اثبات وجوبها على الله عقلا دلالة القول بوجوب نصب الامام على العباد سمعا وح ما ذكروا في اثبات وجوبها على الله سمعا فلا حاجة الى التمرين به وانما وجب على الله عقلا فانا نعلم قطعا اي علما قطعيا ان الناس اذا كان لهم رئيس مرشد ينصف المظلوم من الظالم ويردعه اي يمنع الظالم عن الظلم كانوا الى الصلاح اقرب ومن الفساد والمعصية ابعد فهو لطف وقد تقدم انه يجب على الله عقلا واعترض عليه بوجوه المنع اللطفية عنها لجواز اشتمالها على القبائح فلا يمكن القطع بكونها لطفا والجواب ان جهات القبح مندفعة فيما يترتب عليه العقاب فلا يتصور شيء منها في المعصوم ٢ ان في نصب الانام يجوز ان يكون مفسدة لجواز ان يكون ترك القبيح من المكلف لا لقبحه بل من خوفه وهو فساد فان ترك القبح انما يكون حسنا اذا كان لقبحه لا لخوف احد فعدم نصبه مفيد لنفي هذه المفسدة والجواب عنه ان ترك القبح لخوف ادهم سيء على قبح الفعل لان زجره عن القبائح انما هو لقبحها فينصار الى ان ترك القبح من خوفه انما

انما هو لقبح القبح فلا مفسدة في نصبه ٣ بان في بعض الازمنة يجوز رفع اللطفية عن نصبه كما في بعض الازمنة التي يستكفون اهله عن طاعة غيرهم ويعلم الله منع في ذلك الزمان وقوع الفتن عند نصبه فلا يكون نصبه في ذلك الزمان لطفا والجواب عنه ان غاية الامر لدفع هذه المفسدة في ذلك الزمان خفاء الامام وغيبته ولا نزاع فيه لان الحكم المترتبة على نصب الامام لا ينبغي بغيبته ولو لم يكن في الزمان احد ينعم من به فان الامام لطف مقرب لا محصل والمقرب به حاصل له مع غيبته كما في مسئلة الاجماع على ان الاجماع منعقد على اتباع خلو الزمان من المعتبرين به والا لزم انتفاء الغرض في ذلك الزمان من غرض التكليف هف وانا اعترف المكلف به ويجوان ظهوره عليه ارتكاب القبيح صار خائفا منه فيتحقق بالطبيعة في حقه عند غيبة الامام الخ ولو سلمنا توقف اللطفية على ظهوره فنقول اختفاؤه انما هو من خوف المكلفين القادرين على ان لا يخونه فهم يؤاخذون بتفويت اللطفية منهم لا يقال فما التفاوت بين حصول الخوف للمكلف من امكان ظهور عليه وبين حصول الخوف من جواز خلقه في كل وقت فجاز خلو الزمان من وجود مع حصول اللطفية في كل وقت وانما ارجاع تفويت اللطفية الى المكلفين عند غيبته ضعيف لوجوب ظهوره على اولياءه لانا نقول اولا ان الخوف من الامام الموجود المترصد الظهور اكثر من الامام المترصد الظهور الموجود على ان عدم خلقه مطلقا مع توسد خلقه يفضي بالمرور الى زوال الخوف من قلوب المكلفين

واما خلقه مرة بعد اخرى ظاهرا عند الحاجة مما يكذب به الوجود ومخصصا مما لا يقول به احد و خلقه مع ابقائه مدة طويلة ظاهرا غير واقع ومختفيا عنه وجاز خلقه مع ابقائه مدة طويلة فجاز ابقائه على وجه ذهب اليه اهل الحق وثانيا ان اختفاؤه عن جميع اولياءه في جميع ازمنة غيبته مع بل الوضوح يكذبه كما ظهر من تضعيف النقول والاخبار ٤ بجواز ما يقوم مقام الامام في اللطفية لانا لو فرضنا ان يكون جميع الناس معصومين لاستغنوا عنه واذا لم يكن عصمة الجميع فانما مقامه فلم لا يجوز ان يقوم مقامه آخر في جميع الازمنة ودعوى الضرورة هم عليكم بالدلالة اقول وبالله التوفيق لاختفاء في ان اختلاف الطباع دال على عدم احتمال المساواة المذكورة سلمنا الا انه لا يستلزم الاستغناء عن الامام الا في الزجر عن القبائح واما في تفسير المتشابهات وسن المجملات وتوضيح المشكلات فلا نهم مع المساوات محتاجون الى الامام على انه يمكن ان يخصص ان يقول لو فرضنا ان يكون جميع الناس معينين من عند الله بما كلفهم الله تعالى لاستغنوا به عن النبي وفساركون نهم كذلك قائما مقام النبوة واذا جاز كونهم كذلك قائما مقام النبوة فلم لا يجوز ان يقوم مقامها امر آخر في جميع الازمنة فيكون بعثة النبي ممكنة بالامكان الخاص لا بالامكان العام كما ادعاه الاشاعرة ٥ بان لطفية الامام انما في المصالح الدينية ولا خلاف في عدم وجوب اللطف فيها على الله واما في المصالح الدنيوية فلا يسلم انا ان يكون لطفا في افعال القلوب ولا نحوز بجواز عدم اطلاع الامام على البواطن

خلافا للعلاف فلا يكون المكلف خائفا منه في افعال القلوب فلا يكون لطفا فيها واما ان يكون
لطفا في افعال الجوارح وهو لا يجوز اما ان يكون لطفا في الجوارح التي يكون الشرع حاكما بالحسن
والقبح فيها او في الجوارح التي يكون العقل حاكما بحسنها وقبحها لا سبيل الى الاول والا لما كان
نصبه واجبا في جميع الازمنة لان الشرعيات غير واجبة دائما ولا الى الثاني لان ترك الجوارح
العقلية القبيحة ان كان لنظم العالم كان يرجع الى المصالح الدنيوية وقد مر الكلام فيه وان
كان لوجوه قبحها كان يرجع الى افعال القلوب اذ لا معنى لترك القبيح لوجه قبحه الا ان داعي الترك
له علمه بقبحه وهو من افعال القلوب وقد عرفت ما فيه فلا يكون الامام لطفا في شيء من
المصالح اقول وبالله التوفيق لا خلاف في جواز اطلاعه على البواطن بل في وقوع اطلاعه
عليها كما لا يخفى وهذا القدر كاف لمخوف المكلف فهو لطف في افعال القلوب في جميع الازمنة
وفي الجوارح الشرعية في زمان وجوبها ٩ بان لطفيته على الاطلاق ممنوعة بتعدد المعصوم
حتى في كل عدد بل في كل محله فان الخلق مع تعدد الزواجر اقرب الى الطاعة وترك المعصية
مع عدم وجوب تعدد الامام اتفاقا اقول وبالله التوفيق انما يحقق الدلطفية في تعدد المعصوم
مع خلوه من المفاسد وقد عرفت الفساد في تعدد الامام في زمان واحد ٧ نحو ان يعلم
الله ان الملطوف له في زمان لا يفعل الملطوف فيه فلا يجب على الله نصب ذلك اللطف في ذلك
الزمان وهذا الاحتمال قائم في كل زمان سلمنا لكنه لا يجوز ان يعلم الله في زمان ما ان جميع

مخلوقاته يكفرون بالله فاستحال خلق المعصوم في ذلك الزمان وهكذا في كل زمان لقيام
الاحتمال المذكور في جميع الازمنة اقول وبالله التوفيق نحن لا ننقل لوجوب اللطف المحصل
على الله بل بوجوب المقرب الا انه قد يكون محصلا وقد لا يكون فعلمه بعدم حصول الملطوف
به من الامام لا يخل بوجوب نصبه عليه والدليل بقيام الاحتمال المذكور في جميع الازمنة
مع كون الوجود ممكنا بالامكان العام في البنوة انه فيلزم اما سقوط التكليف في جميع الازمنة
وهو ع واما تعذيب المكلفين بدون ارسال الرسل عند لقوله مع ما كنا معذبين حتى
نبعث رسولا واذا عرفت هذا فاعلم ان وجوب نصب الامام مما اتفق عليه الامة الا قليلا منهم
كالبحاث من الخوارج وابو بكر الاصم من المعتزلة وهشام الفوطي فقالت البحاث لا يجب
نصبه مطلقا اذ فيه اثاره الفتن بسبب اختلاف الاراء وما هذا شانه لا يجب بل لا يجوز ورد
بان مفاسد نصبه في جنب منافعه من الاعدام وقد تقرر ان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل
كثير وقال الاصم لا يجب نصبه عند ظهور العدل والانصاف لعدم الحاجة اليه ويجب عند ظهور
الظلم وردّ بعدم انحصار منافعه في دفع الظلم حتى كان نصبه مع ظهور العدل عبثا لاشتماله على
منافع تقرب المكلفين الى الطاعة وتبعدهم من المعصية وقال الغوطي لا يجب عند ظهور
العلم خوفا من قبله والاستنكاف من طاعته المؤدي الى الهرج ونحوان اختفائه في ذلك الزمان
وجوان البعثة له عند اهل الظلم مع كونه لطفا على المكلفين في اداء الواجبات واجتناب

المحظورات ثم المتفقون على وجوب نصبه لعدة اسروا فرقا فمنهم من قال بوجوبه على
الله عقلا وسمعا وهم الامامية لما مر ومنهم من قال بوجوبه من الله عقلا وهم الاسماعيلية
لكونه لطفا في اسعاده المعارف وهو مبني على امتناع تخلف المعلول عن العلة التامة
فيؤدي الى القول بايجاب الفاعل في نصبه وقد عرفت بطلانه في اثبات القدر للاستجابة و
منهم من ذهب الى وجوبه على العباد عقلا وهم اكثر البغداديين من المعتزلة والزيدية
وابو الحسين البصري وذلك لوجوب دفع الضرر المظنون عليه في عدمه وسيجيء بطلانه
في رد مذهب الاشاعرة ومن ذهب الى وجوبه على العباد سمعا وعقلا وهم المحاظرة والكعبي
واتباعه لما ذهب اليه الاشاعرة وسيجيء بطلانه ومنهم من ذهب الى وجوبه على العباد و
هم الاشاعرة واستدلوا على ذلك بوجوه الاول وهو المعتمد عليه عندهم ان الله تعالى امرنا
باقامة الحدود كما في قوله الزانية والزاني الآية وامتثال ذلك ولا يتولاها الا الامام او من
سوء مساعيه والامر باقامة الحدود امر بنصب الامام فان ما لا يتم الواجب المطلق الا به واجب
ان كان مقدورا ودفع ما ذكر انما يدل على وجوب نصب الامام سمعا سواء كان من
عند الله او من عندنا اللهم الا ان يقال ما ذكروه يدل على وجوبه سمعا ولا واجب على الله
يجب علينا سمعا وهو المطلوب ردّ بان وجوبه سمعا لا ينافي وجوبه عقلا اذ هو وارد ولا واجب على الله
يجب على اصلهم العاسد في الحسن والقبح العقليين وقد عرفت فساده على ان نصب الامام

من العباد بحيث يصان من الهرج والفتنة وظهور المفاسد في الدين والدنيا مستحيل كما يشهد
التجربة بل لا بد من معصوم منصوب من عند الله نبيا كان او اماما فينصار الى وجوبه على الله
على انه لطف في الواجبات العقلية المتقدمة على الشرع وجب بالشرع لدار والثاني انه ثبت بالتواتر
اجماع المسلمين قديما وحديثا الذي صلعم على نصب الامام بحيث بحث اشتغلوا به من دفن البشر و
رد بعدم انعقاد الاجماع لخروج ابن الموصوفين صلوات الله عليه وآله مع اكابر الصحابة منهم
فلا بد لذلك الاجماع من مدرك والا لكان خطأ على الامة وعدم اطلاعهم على النص صلعم في تلك الحالة
على انه يجوز ان يكون اقدام منهم على الواجب العقلي مع الخطأ في التعيين الثالث ان في نصبه
دفعا للضرر المظنون وهو واجب على العباد مع القدرة وردّ بان الضرر المظنون امارة وهو تقرب
المكلفين وسعيدهم وذلك لا يحصل الا من امام معصوم مؤيد من عند الله بالآيات والملائكة عالم
بجزئيات التكاليف العقلية والشرعية لا يجوز عليه الا الرجحان ولا يصدر من حكمه الا الملتفون بخلاف من
نصبه الرعية على وفق آرائهم ومعتقداتهم حيث جوزنا ترجيح المرجوح وتفضيل المفضول
واستئثاره ما تعامه الظالم الجاهل الذي لا يعرف شيئا من ضروريات الدين كما لا يخفى بل لا يعتقد
بضروريات العقل ايضا فالوا بوسيلته الى مرآداتهم الجاهلية والمالية واما دنيوية كالهرج و
الفتن ولانتزاع ما في حصوله في الجملة من نصب رئيس يختاره طائفة من الناس بينهم لما لا تحتمل
امر معاشهم الا ان نصبه ربما يؤدي الى المفاسد الدينية كاتباع العلماء القاصرين لرايه وتعبده

وتاليفهم كتبا على طبائق مرضاته ووضعهم احاديث كذلك فاستمر بينهم كابرا عن كابر حتى شاع وفشا فيقولون لذلك ابعد مدة انا وجدنا ائمتنا على امة وانا على اثارهم مقتدون

المبحث الثاني من مباحث الامامة انه يجب عندنا وعند الاسماعيلية ان يكون الامام معصوما كما ذكر في عصمة النبي وهذا شروع في بيان الصفات الواجبة للامام فان الامامة عند الاشاعرة يجب ان يكون مجتهدا في اصول الدين وفروعه ذا راى في امر الحروب واقامة الحدود بالغا عاقلا حرا قرشيا وعند بعض المعتزلة والخوارج لا يجب ان يكون قرشيا وعندنا يجب مع جميع ما ذكر معصوما منصوصا عليه عالما بجزئيات التكاليف قاطما مستجمعا للكمالات النفسانية بحيث لا يكون احد من اهل زمانه افضل منه واعلم بالشخص مولياليه حافظا للشرع مقيما للحدود داعيا الى الطاعات زاجرا عن المعاصي عازلا غير معن ول مطاعا بالوجه غير مطمع لغيره من الامة ويكون كلامه وفعله دليلا ويكون متصرفا على الاطلاق ومحلا مع مخالفة الى ان يرجع ولا يصح الجهاد الا بامره كذا ذلك مذكور من صفاته في كتاب العين من المعجم الا انه قد اكتفى ههنا الى بعض منها لينتظم الجميع منها انه يجب ان يكون معصوما من الكفر والكبائر والكفر عمدا وسهوا وعن سائر ما يسقط محله من القلوب من اول عمره الى آخره مع خوفه العقاب على ترك الاولى والا اى وان لم يجب ان يكون معصوما لتسلسل سلسلة الامامة وذلك لان العلة الداعية الى وجوب الامامة على الله هو رد الظالم من ظلمه

سوآء

سوآء كان المظلوم نفس الظالم او بدنه او غيره واتصاف المظلوم منه اى من الظالم فلا نوجه عليه ان ردا لظالم وانتصاف المظلوم من جملة العلة الداعية الى وجوب الامام لان نفس العلة الداعية هو الداعية اليه بل العلة الداعية اليه حفظ الشريعة المشتملة على رد الظالم وانتصاف المظلوم فكان مرجع جميع احكام الشريعة رد الظالم وانتصاف المظلوم كما دل عليه تفسير الظلم بتفسير المظلوم فلو جاز ان يكون الامام غير معصوم لجاز ان يكون ظالما على نفسه وعلى غيره مخلا بالحدود والاحكام وح لا نفتقر الى امام آخر يمنعه من الظلم وهكذا الى ما لا نهاية فينتهي امام معصوم او جر سنه و لانه اى لان الامام لو فعل المعصية فلا يخلو اما ان يجب انكاره على ذلك الفعل اولا فان وجب الانكار عليه اى على صدور ذلك الفعل منه سقط محله من القلوب ضرورة امتناع اجتماع المتضادين في القلوب من الانكار والاعتقاد بانتفاء محله وان لم يجب سقط الامر بالمعروف والنهي عن المنكر اما سقوط النهي عن المنكر فظاهر واما سقوط الامر بالمعروف فلعدم التفاوت بين ترك الامر بالحسن والنهي عن القبيح وهو اى سقوط الامر بالمعروف والنهي عن المنكر مما بنت كونهما من ضروريات الدين كما سبق ولانه اى ولان الامام حافظ للشرع اى الطريقة المعهودة النابتة من النبي صلعم وكما كان الامام حافظا للشرع فلا بد من عصمته اما المقدمة فلان حفظ الشرع لا يتصور من الكتاب والسنة والاجماع والقياس والاستصحاب والبراة الاصلية وذلك لان الايات الاحكامية قريب من خمس مائة اية وجزئيات الشريعة كثيرة

جدا مع وقوع الاختلاف في تفسير الايات بحسب الالفاظ المشتركة والمرادة المشهورة والشواذ على انه لا سبيل الى معرفة مراد الله في المجملات والمتشابهات الا بالتوسل الى المعصوم وظهور الاستنباط مخصوص في القياس والاستصحاب والبراة الاصلية عدم كونهم حجة قول القياس انما يفيد الظن ولان مبنى الشرع على جمع المختلفات وتفريق المتجانسات وهو توقف الى ابطال القياس بالكلية واما الاستصحاب والبراة الاصلية فهما مرفوعان بالاحكام جميعا كما نفصله ظهر من كتب اصول الفقه وكذلك الاخبار المنقولة من النبي صلعم فانها انما تعتبر وانما بالجزئيات العينية المشاهية مع اختلاف الروات وتفاوت طبقات الاخبار من المرفوع والمسند والمتصل والمستفيض الى غير ذلك على ان النقل بعد الرسول عليه السلم في محل الخطاء والتحريف ولا ذريعة الى تصحيحه الا بالمعصوم وكذلك الاجماع فان المسائل الاجماعية غير دائنة بجزئيات الاحكام مع ان الاجماع لا ينعقد بدون المعصوم لجواز الخطاء على غيره وان كانوا اكثر من ان يحصى واما القياس والاستصحاب والاجماع فلما مر من عدم كونهم حجة فلا حافظ للشرع الا الامام واما الكبرى فلعدم الوثوق في بيان جزئيات الاحكام الا بالمعصوم لجواز الكذب والمراة على غيره ولقوله لا ينال عهدي الظالمين فهذه اربعة استدلالات على وجوب عصمة الامام ولوجه آخر هاهنا سمعي لتائيد العقل واعترض على الاول بان القدرة على المعاصي مشتركة بين الامام والرعية فلو جاز عصمة الامام لجاز عصمة غيره ولانه اما ان يكون ذلك

الغير

الغير اما ما صدر الامام وهو ظاهر واما ان لا يكون فلا يحتاج الى الامام لا في الترغيب ولا في الترهيب ولم يقل به احد بل لا يمكن لعاقل ان يموت من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية وورد بان المعصوم الاخر فيحتاج في تعليم الاحكام الى معصوم آخر كعلي والحسن والحسين مع النبي عليه السلم وعلى الثاني بان سقوطه محله من القلوب مشروط بعلم الرعية على صدور المعصية ولا يجب اطلاعهم على ذلك وباظهار الانكار عليه من الرعية واجيب بان جواز الاطلاع والانكار والاهانة كاف في عدم وجوب انقياده عقلا بدون الوقوع وعلى الثالث بجواز كون مجموع الكتاب والسنة والقياس حافظا للشرع بل بوقوعه فان الامام في اكثر الازمنة مخفي والحوادث متجددة فلا حافظ له الا هي كما ظهر من رجوع المجتهد حال الغيبة الى الاستنباط على ان الامام لم يزد على ما هو عند رسول الله فانه صلعم لم يخرج من الدنيا حتى كمل الدين لقوله تع اليوم اكملت لكم دينكم واجيب بان المجتهد انما يستنبط من الايات والاخبار ما يصححه باسناد المعصومين على وفق ما وصل اليه تفسيرها من المعصومين فلا يكون حافظ الشرع الا المعصوم بالحقيقة ويكون ثم مفاسد الغيبة على مانع الامام من الظهور وعن الرابع بان الامام المذكور في اول الآية انما هو ابراهيم عليه السلم بدليل قوله ممن يسالك للناس اماما وهو لا يكون ناسا لبعض وانما الكلام فيه على ان ناس النبي لو كان معصوما على الوجوب لوجب ان يكون نائب الامام ايضا معصوما لئلا يخلو بعض الامكنة من وجود اللطف واجيب بان المراد من الامام في الآية هو النبي

الدين والدنيا اعم من ان يكون نبيا او نائبا له ولاشك في ان نفي الاعم مستلزم لنفي
الاخص والمعصوم الواحد كاف في اللطفية لمراجعة الثواب اليه ولخوف المكلف المعترف
من ظهور الامام عليه عند ارتكاب المعاصي وههنا ادلة اخر اكثر من الف كما ظهر من
كتاب الالفين لنا وانما اقتصرت بواحد منها تعزيزه ان خلو الزمان من الامام مستحيل
عقلا وكل من قال بهذا القول قال بوجوب عصمته فخلافه خرق الاجماع واعترض عليه
بوجوه الاول ان مفهوم الامامة مركب من امرين مما يفاد حكمه على الامة وعدم نفاذ حكم احد من
الامة عليه شرعا فلم تحقق توقف الامامة على العصمة فلاع اما ان يكون وجه الا توقف
احد الامرين او المركب منهما فالمحتاج الى العصمة اما احد الامرين او محمرعها والكل باطل
لان الامير الذي بالمشرق حال كون الامام بالمغرب لا يفيد عليه حكم احد الا الامام ولا ينفذ
حكم احد على الامام في هذه الحاله فثبت الامران للامام في هذه الحاله مع عدم اعتبار العصمة
فيه فبطل اشتراط العصمه ورد بان العصمة مشروطة لنفاذ حكمه ولكونه لطفا في ادآء الواجبات
٢ ان امامة ابي بكر ثابتة بالاجماع مع عدم عصمته ورد بعدم انعقاد الاجماع في امامته كما
مر ٣ بان وجوب نصبه المعصوم على الله يقتضي ظهوره لعدم انتفاع الامة عند غيبته
ولا خلاف في عدم ظهوره في بعض الازمنة ورد بان نصبه واجب في كل زمان الا ان
الانتفاع به مشروط بالمغيب من الله وبقبوله وبانقياد الرعية وانتفاء احد الشروط المذكورة

ههنا

صهنا وهو انقياد الرعية مستلزم لانتفاء انتفاع الرعية المذكورين به ولا يجوز من الله ان
يمنعهم من عدم انقياده حذرا عن الالجآء المنافي للتكليف وذكر الامام في نهاية العقول
ان وجوب نصب المعصوم هذا بان لان الله تعالى قد علم نصبه بجيش معصوم من غير
الجآء فعال لما اوردت هذا الكلام على شيخ معتبر من الشيعه زعم انه من الجآئز ثبوت
عدم الجيش المعصوم في علم الله فاحسبه لجواز اعادة الانبياء السابقة لنصرته فقال ان ذالك
ينقبض الانبياء وهو محال فاحسبه بان وجوب اطاعته عيسى عليه السلم للحجة المنتظر يحكم
ينقبض له فلعلم يجز سعض الانبياء لم يحز اطاعه عيسى عليه السلم لحجه المنتظر فانقطع المحب على
ان جواز ثبوت عدم الجيش المعصوم في علم الله لجواز كون جميع الناس في بعض الازمنه كفارا
فيجاز خلو الزمان عن المعصوم وانه لو لم يخلقه الله مع بحيث يطلع على بواطن الخلق ويقف على
دفع شرهم من نفسه لما كان عالما بالغيب قادرا على الاختراع كما ادعيتم اقول وبالله التوفيق
استناد الهذيان منه الى اهل الحق لا سعد منه بانيا عالمتبوعه حيث قال في شان النبي صلعم ان
الرجل ليجري الهذيان وعلى انا نعلم ان العرض من العرض من التكليف تعريض المثواب
وان اللطف واجب وح فلا يجوز اما ان يكون نصب الجيش المعصوم ملحقه للخالق وهو
مناف للتكليف والانقياد في لطفيته الا بالنظر الى المعرفين وهو حاصل في زمان غيبته
انه فلا يجب نصرته لجيش المعصوم على انه يمكن ان يكون في غيبته مصلحة خفيه مع حصول

اللطفية فى حق المعترفين به وقوله ان عيسى عليه السلم انما نزل لمطيع الامام مع بلى انما
نزل ليصير مشرفا بدين محمد صلى الله عليه واله الا انه عند نزوله يكون الامام المنتظر
رئيسا للامة فيلزمه الاطاعه له ولا يلزم من ذالك نقصه بل عند كونه من امة محمد
صلعم صار عبدا مطيعا لانبيا مرسلا مطاعا بخلاف اعادة الانبيآء لمضرته فان مثل عيسى
عند اعتدآله بالحجة المنتظر كمثل سلطان يطيع سلطانا آخر اعظم منه ثم يطيع بالطبيعة
اجل امرآته فلا تبغيض له فيه ومثل الانبيآء اعادتهم عند مضرته كمثل الحارسين لسلطان
وفيه من تبغيضهم ما لا يخفى قوله فلا يكون عالما بالغيب هذا بان لانه قد اعترف فى بحثه
العقول بان وجوب اطلاع الامام على المعتبات من مزخرفات الغلاة لعنهم الله لان
مقالات الامامية فيما يراد هذا القول ههنا فى معرض الزام الامامية هذيان فان قيل
قد اشترطتم فى الامام كونه عالما بجزئيات التكليف فان اردتم به وجوب علمه بجزئيات
التكليف بحيث يتمكن من الاستنباط على الوجه الصحيح فهو بعينه قول اهل السنة حيث
اشترطوا الاجتهاد فى الامام وان اردتم به وجوب علمه بتفاصيل الجزئيات المدارنة
بمراد الحوادث المتجددة الممكنة الوقوع العرى المشاهدة فهو ساقط لامتناع حصول مالا
يتناهى من العلوم للانسان اقول بل مرادهم كونه عالما بجميع تلك الجزئيات بحيث متى
شآء الحكم على حادثة حصل له العلم اليقينى به من غير تحشم لسبب واستنباط وذالك

امابمراجعة

امابمراجعة نفسه باللوح المحفوظ وارتسام الحكم المذكور فيه مع دليله فى نفسه واما بالقآء
الله سبحانه اياه مع دليله فى روعه صريح بذالك المعنى فى كتاب الاربعين حيث قال ان تحصيل الاحكام
الشرعية فى جميع المواقع من الكتاب والسنة لابد له من نقل فدسبة يكون العلوم المكتسبة
بالنسبة اليها كنظارة القياسات معصومة من الخطآء غير حاصلة لها ولا يكون ان يكون هذه
النفس لجميع الناس فتعين ان يكون لبعضهم وهو الامام فلا يقوم غيره مقامه انتهى فلا يلزم مساواته
للمجتهد ولا استحصار الامور الغير المتناهية والتحقيق ان الامام يجب ان يكون عالما بجزئيات التكليف
كذالك لان حفظ الشرع لا يتم بدونه وكذالك توليه الاحكام فى كل الدين اجماعا فان توليه الجاهل
بالنقص على الكل من الله قبيح وتكليفه بالحكم فى حادثة مجهوله عليه عدم نادبة الاجتهاد الله فى الفور
وعدم اتساع الزمان لمراجعة الاجتهاد تكليف بما لا يطاق على ان جهله يقدح الاحكام مسقط لمحله
من القلوب المبحث الثالث من مباحث الامامة وان الامام يجب ان يكون منصوصا عليه لقوله
دال على انه متعين للامامة جليا او خفيا وذالك لان العصمة من الامور الباطنة التى لا يعلمها الا الله
اى من الامور المتوقعة على سلامة الباطن فان صلاح الظاهر عفازه من السمعة والرياء فيه اشارة
الى رد من اشترط فى الامامة اطلاع الامام على البواطن فلا بد من تعيين من يعلم الله عصمته
بان يكون منصوصا عليه او يكون بحيث يظهر المعجزة على يده فان اظهار المعجزة على يد من له
التصديق القولى المدعى الامامة ويقوم فى تعيينه مقام النص الجلى ويدل على معرفته دلالة

قطعيته لا يحتمل الخلاف ولا يخفى ان العطف بأو معه لرد من زعم ان النص منقسم الى القول والفعل بناء على ان المضة حقيقة من صعاب اللفظ وانما يطلق على الفعل بجوز وههنا خلاف للاشاعرة والزيدية والواو ندية اى العباسية فقالت الاشاعرة نعين الامام كما يحصل بالنص كذلك باختيار الامة المعصومين من الخطأ لامامة ابن بكر بالبيعة واليه اشار ابن سينا في آخر الحسنات الشفا لقوله ثم يجب ان يفرض انسان طاعته من يخلفه وان لا يكون الاستخلاف الا من جملة النص او باجماع من اهل السابقة على من يعتمدون عدالته عند الجمهور وانه مستقل بالسياسة وانه اصيل العقل حاصل عنده الاخلاق الشريفة من الشجاعة و العفة وحسن التدبير وانه عارف بالشريعة حتى لا اعرف منه وانه قس عليهم انهم اذا افترقوا وتنازعوا على المحق والميل واجمعوا على غير من وجدوا الفضل فيه والاستحقاق له فقد كفروا بالله والاستخلاف بالنص صوب فان ذلك لا يؤدي الى التشعب والتشاعب والاختلاف ثم انه يجب ان يحكم في سببه ان من خرج وادعى خلافه فضيل فوج اوضال فعلى الكافر من اهل المدينة قتاله وقتله فان قدروا ولم يفعلوا فقد عصوا الله وكفروا به ويحل دم من بعد عن ذلك ويجب ان نسن انه لا فرق به عند الله بعد الايمان بالله من الاف هذا العلب انتهى يفهم منه ان النص اصوب من الاجماع بل الصواب هو النص على ان يكون افضل يعمي الفاعل وان الاجماع وقد لا يجوز على من احد اعرف منه بالشريعة ومن الطاف المقربين عليا

عليه

عليه السلم لا اعرف بالشريعة منه فلا يجوز الاجماع الا عليه المسلم وان الاجماع على غيره كفر يا الله وقبل من خرج عليه واجب والعقود عن قبله وحربه مع التمكن كفر اعاذنا الله وجميع المسلمين من ذلك فان ذلك لا يؤدي الى التشعب والاختلاف والثاني ان اهل الحل والعقد لا يملكون التصرف في امور المسلمين بتولية القاصر والمحتسب فكيف لهم تملك امر رهم لاحد وتوليته على جميع الامة والثالث ان الامامة وكن عظيم من الدين يجب ان ينص عليها كالصلوة والزكوة فالاهمال فيها من الشئ يبعد موته مع امتداد زمان مرمته بنا في كمال الدين وطلب الدواة والقرطاس لهذا لا يدل على عدم رضاه في تعيين الامام باختيار الامة الرابع ان تعيينه باختيار الامة محتمل لكونه على خلاف مراد الله فلا يفيد اللامة بقينا باتباعه فيؤدي الى الكل في الطاعات والجراة في مخالفته لاحتمال كون ما امر به مضله فالمكلف بمخالفه من الاقدام به فلا محاله اما يتوقف فيه او يخالفه الخامس الخامس انه يجعل ان يكون مختارا لانه كافرا وفي سقا في باطنه السادس ان الامامة خلافة عن الله ورسوله فلو ثبت بقول اهل الحل والعقد لكان للامام خليفة لهم لا خليفة الله ورسوله فان قيل لم لا يجوز ان يكون البيعة امارة مراد الله ورسوله في تعيين من وقع معه فلا يكون مثبتة للامامة بل مظهرة لها قلت قد عرفت ان الامارة لا يفيد الا الظن فلا يكفي للقطع بانه مراد الله ورسوله والله كما ان الامام لطف كذلك تعيينه بالنص او ما يقوم مقامه لطف لان الناس مع الامام المنصوص عليه اقرب الى الطاعة وابعد من المعصية السابع ان العلم ببعض شرائط الامامة من العصمة و

الافضلية والعلم بجزئيات التكليف لا يمكن بالاختيار لان العصمة من الامور الباطنة لا يعلمها الا الله
او من اخبره الله بها والعلم بالافضلية موقوف على العلم بفضائل كل واحد واحد من الرعية
ومن الذي ان علم كل واحد واحد من الامة لا يبلغ هذا المبلغ فكذلك كلهم وكذا الكلام في العلم بجزئيات
التكليف فان العالم بها بحث ما ذكرناه لا يكون معصوما من طغيان النفس الامارة التي تمنع جمهور
عقلائه النفس بحث يطلع في كل حادثة بدليل الحكم فيها من غير تجشم كسب وناهيك في نفي الاختيار
ما استدل به مولانا محمد ابن الحسن صاحب الزمان في صغير سنه بحضرة الله وهو ان اختيار موسى عليه
السلام مع جلالة شانه في اختيار اعيان بني اسرائيل لميقاته لم يقع الا على المنافقين كما اخبر سبحانه عنهم
في القرآن واذا كان اختيار النبي المرسل كذلك فكيف حيرة الامة وقلت الزيدية المجاروده كل
فاطمي زاهد شجاع خرج باليف وادعى الامامة فخرج شورى بين الخانق فبيع رجلين من خيار المسلمين
بيع امامة المفضول مع وجود الفاضل كامامة ابي بكر فانه مع كونه مفضولا بالنسبة الا امير
المؤمنين عم الان الامامة فوضت اليه لمصلحة راداعا ورد ذلك بوجوب العصمة للامام وقبح تقديم
المفضول على الفاضل على ان زيدا ابن علي ابن الحسين عليهما السلام اخذ العلم من عطاء ابن واصل
مع اعتقاده بان امير المؤمنين علي ابن ابي طالب صلوات الله عليه في حروبه ما كان على اليقين
من الصواب وكان زيد ابن علي في مسئلة القدر مخالفا لما قاله اهل البيت عليهم السلام وكان يشترط
الخروج في الامامة ولذا قال الباقر صلوات الله عليه قصيه مذهبك والدك ليس بامام وقد قلت

امام واجب الطاعة حسبما كان
اوحسبما وقع للزيدية المتقدمين
والعامة في حق ائمتهم

الراوندية

الراوندي ان الادرك طريق الى تعيين الامام ورد مذهبهم بانقراض دعوتهم بعد زوال الدولة
العباسية ودعوى الامامة لا يتعرض بدون انقراض زمان التكليف على ان العباس عم النبي
من جانب الام وامير المؤمنين ابن عمه من الابوين وليس ذلك اقرب من هذا مع عدم العصمة
للعباس والافضلية بالجملة لو كان الامر بالادرك لكان الحسن والحسين عليهما السلام اقرب من
العباس اتفاقا لغرم ثبارهما على النبي بدون العباس المبحث الرابع من مباحث الامامة في انه يجب
ان يكون الامام افضل اهل زمانه في جميع ما يعتبر في الامامة ويدخل في ذلك كونه ازهد واعلم
واكرم لما تقدم في النبي عليه السلام من قبح تفضيل المفضول وترجيح احد المتساويين وذا لان
الامام خليفة النبي فيجب اتصافه بصفات تليق غير محله اتفاقا وهابهيبته في القلوب ضرورة تحقق
المشابهة بين الاصل والفرع ويجب ان يكون النبي افضل زمانه فكذلك الامام فان قيل ما ذكرتم من
قبح تقديم المفضول على الفاضل انما يستقيم في مقدم المفضول من جهة خاصة كالعلم على الفاضل
من تلك الجهة واما في مقدم المفضول بحسب العلم والرياسة على الفاضل بحسب العلم فلا ولا سيما عند
كون المقدم اعلم برسوم الرياسة وحصول العلم بان الرعية لا يطيعون الفاضل ويطيعون المفضول
وعدم كون التقدم سببا على الفاضل وسهولة اطاعة المفضول قلت والتحقيق ان الامامة عبارة عن
رياسة الدين والدنيا على العموم فلا يجب ان يكون افضل في جميع ما يعتبر من فيها العلم بقواعد
الرياسة وجزئيات التكليف الى غير ذلك ولو لم يكن كذلك بل كان احد من الامة افضل منه في شيء

مما ذكر كان الامام تابعا له في ذلك النبي لا رئيسا عليه واعلم انه لا يقدح كون الامام مفضولا
في الحرف والصنائع والحرير من رعيته فان خلوه من كل ما ذكر فضيلة له لا سعيه وعدم
اطاعة الرعية لا يخل بامامته بل بنجاة الرعية وعدم كون تقديم المفضول شاقا على الفاضل
انما يدفع قبح العسف في العدم لا فيح تقديم المفضول ولا قبح الظلم وقد اشار اليه ابن سينا في
آخر حسابات الشفاء ان المعول الاعظم العقل وحسن الاياله ممن كان متوسطا في البادية في سعدها
في عدن بعدان لا يكون عريقا في البوادي ومشيرا الى اضدادها فهو اولى ممن يكون مقدما في
البوادي ولا يكون بمنزله من هدى ولوم اعلمها ان تشارك اعلمها ولعاصره ولزم اعقلها
ان يسدده ويرجح الله مثل فعل عمر على ابي بكر ومنه تفهم ان العرب من العلم العام
الى المحمل مع كونه عارفا بحسن الاياله وقوانين العداله لا يتنفى للخلافة وان الاعرف بالرياسه
انما يكون من الاعلم اولى اذا لم يكن الاعلم ممنزله في العداله والاياله فلا يكون عمر على تقدير كونه
بالرياسه اولى من علي عليه السلم لان عليا عليه كان في الامر من على منزله رفعه كما اعترف به الخصم
اللهم ثم قال في آخر هذا الفصل الاحرى من الحسب البقاء وروس هذه الفضائل الفضوريه في الخليفة
عفته وحكمه وشجاعه ومجموعها العداله وهي خارجة عن المعصله النظريه ومن اجتمعت معها
الحكمه النظريه فقد سعد وفاز ومن فاز مع ذلك بالخواص النبوية يكاد ان يصير ربا انسانيا
ويكاد ان يحل عبادته بعد الله وهو سلطان العالم الارض وخليفة الله فيه انتهى ومنه يظهر ان

الاحق

الاحق بالخلافة من اجتمعت فيه العفة والحكمه والشجاعه والحكمه النظريه وخصائص البركة المجرد
وتقدس النسب والنص من الله مع عليه وليس من الصحابة احد متصفا بها الا امير المؤمنين
عليه الصلوه والسلم فتدبر في كلامه وانصف وافهم ما ادرج في كلامه من مطاعن غالفيه
لعنهم الله مع لعناويا البحث الخامس من مباحث الامامة في تعيين الامام بعد رسول الله
صلى الله عليه وآله وسلم وفيه اشارة الى ان امير المؤمنين عا لا يكون اماما في حموه النبي
وكذا الحسن والحسين وحيوة ابيهما والخبر الصحيح في انهما امامان انما يكون باعتبار ما ئول الامر اليه على
ان ابا طالب عليه السلم اعلم ان المعجز قد اورد في هذا المختصر من شرائط الامامه وجوب العصمة
والمنصوصية والافضلية فاراد ان يبين امامة امير المؤمنين صلوات الله عليه وآله باثبات
النص والعصمة والافضليه له فقد اورد دلايلا ولا يبات النص له دليلا ولا يبات العصمه دليلا وللافضليه
ثلثه دلائل احدها يدل على افضليته اجمالا وثانيها يدل على افضليته بحب العلم وثالثها على افضليته
بحب العمل فان الزهد عن الدنيا راس الاعمال الصالحة ولذا قيل حب الدنيا راس كل خطيئة وترك
الدنيا راس كل عبادة ولا يخفى ان اثبات امامته بالنص دال على مزيته في الفضائل الخارجية ثم
والعصمة ومزيته في العلم والزهد على مزيته في الفضائل النفسانية والبدنية فهو افضل بجميع
انحاء الفضائل ولله در حيث قدم في مقام تعيينه للامامة النص الذي هو مناط التعيين والامامة
عند الامامية ١ وما يقوم مقامه قال للنص الجلي او الخفي المتواتر المفيد للعلم اليقيني بالفم

من النبي عليه السلم واما الجلي المتواتر وقوله عليه السلم لجميع اصحابه سلموا على علي بامرة
المسلمين فانه عند فاطبة الشيعة مع كثرتهم وتفرقهم شرقا وغربا متواتر بحسب اللفظ
وعند السنه بحسب المعنى المتواتر عند الفريقين مفيده للقطع بامامة امير المؤمنين صلوات
الله عليه بيانه ان الخبر المتواتر ما يكون رواته من العدالة والكثرة بحد لا يمكن عند العقل
تواطئهم على الكذب لا بمعنى سلب الامكان العقلي بل بمعنى انه بحكم العقل حكما قطعيا بعدم
ولا يلزم من جواز الكذب على كل واحد جوازه على الاحاد المفصله للفرق بين الكل الافرادي وكل
الافراد ولا دور بناء على توقف افاده العلم المظنون على التواتر فان العلم المستفاد من الخبر المتوا
ضر وري فلا دور انما يلزم ذالك لو كان العلم المستفاد منه كسبيا كما ظنه ابو الحسين البصري
والبلخي من المعتزله وابو المظفر الحوزني والغزالي من الاشاعرة ولا يلزم من كونه مفيدا لليقين
كون الخبر كذالك بناء على ان الموجود عند حصول العلم قد يكون واحدا من الرواة بل الخبر الواحد
مفيد للظن والظن متوقف شيئا فشيئا الى ان ينقلب علما كما صرح به في الشفا وقد فصلناه في شرحنا
لتهذيب الوصول فاذا بلغ الظن حدا ينقلب الى العلم بخبر واحد آخر وقد اخبر به ذالك الواحد
فصار علما ولا يضر عدم وجدان غيره من الاحاد عند حصول الظن فانه لا يحصل به بل به وبما
قبله من اخبار الآحاد على ان امثال هذه الشكوك في مقابلة الضرورة سفسطة فانا نجد
من انفسنا علما يقينيا بوجود البلاد المخالية والامم الماضية بالتواتر وانما قلنا ان الخبر المذكور

متواتر

متواتر بحسب المعنى عند السنة لحديث جابر انه قال قال عليه السلام ان الله لما خلق السموات والارض
دعاهن فاجبنه بعرض علهن سوالي وولاية علي ابن ابي طالب فقبلنا مما امرتنا حلق وفرضا لنا
امر الدين فالسعيد من سعد بنا والشقي من شقانا نحن المحللون لحلاله والمحرمون لحرامه وكره
ان شاذان باسناده من طرق شتى وعن ابي برده قال قال عليه السلم ان الله عهد الي عهدا في
علي فقلت يا رب بينه فقال اسمع فقلت سمعت ان عليا رايه الهدى وامام الاولياء ونور من اطاعني
وهو الكلمه التي الزمتها المتقول من احبه احبني ومن ابغضه ابغضني رواه ابو الحسن ابن المغاز
البغدادي الشافعي باسناده من طرق عديده وروى ايضا باسناده عن عمار بن ياسر انه قال
قال عليه السلم اوصى من آمن بي وبولاية علي ابن ابي طالب من تولاه فقد تولاني ومن تولاني
فقد تولى الله وروى ابو نعيم الاصفهاني في حليه الاولياء باسناده عن حذيفة ابن اليمان انه قال
قال عليه السلم من سره ان يحيى محياي ويموت ميتتي ويتمسك بالقضيب الذي غرسه الله تعالى
ثم قال لها كوني فكانت فليتولى عليا ابن ابي طالب من بعدي وروى محمد بن عيد الواحد عن ابي ذر
رضي الله عنه انه قال قال عليه السلم تزد الحوض وانا على سرر الموحدين وامام المتقين وامام الغر المحجلين فاقوم واخذ
بيد من شئت وحيد ووجوه اصحابه فاقول ما خلفتموني في الثقلين بعدي فيقولون سمعنا الاكبر
وصدقناه ووازرنا الاصغر ونصرناه وقاتلنا معه فاقول ردوا ردوا مرتين فيشربون شربة لا
يظمئون بعدها ووجوههم كالشمس طالعة ووجوههم كالقمر ليلة البدر وروى ايضا باسناده

بطرق شتى عن ابن عباس انه قال قال صلعم لام سلمه هذا امير المؤمنين وسيد المسلمين
ووقاء علمى ووصيى وياتى الذى ادنى منه واحى فى الدنيا والآخره ومعى فى المقام الاعلى يصل القاسطين
والناكثين والمارقين رواه الحافظ ابو نعيم الاصفهانى الشافعى باسناده عن ابن عباس على العباس
رضى انه قال صلعم ياتى على الناس يوم ما فيه راكب الا ثمن اربعه فقلت له فداك ابى وامى من
هؤلاء الاربعه قال اما على البراق واخى صالح على ناقته عقرها قدمه وعمى حمزه على ناقتى العضباء
واخى على ابن ابى طالب على ناقته من فوق الجنه مدلحه الحسن عليها حلتان خضروان
من كسوة الرحمن على راسه تاج من نور لذلك التاج سبعون ركنا على كل ركن ياقوته
حمراء تضئ المركب من مسيره ثلثه ايام وبيده لواء الحمد ينادى لا اله الا الله محمد رسول الله
فيقول الخلايق من هذا الملك مقرب ابن مرسل احامل عرش فينادى من بطنان العرش
هذا على ابن ابى طالب وصى رسول رب العالمين وامير المؤمنين وقايد الغر المحجلين
الى جنات النعيم وذكر محدث الشام ابو نصر محمد ابن همه الله الشافعى السراج بطرق
شتى عن ابن عباس انه قال سمعت رسول الله صلعم وهو آخذ بيد على ابن ابى طالب وهو
يقول هذا اول من يصافحنى وهو فاروق هذه الامه يفرق بين الحق والباطل وهو يعسوب
المؤمنين وهو الصديق الاكبر وهو ياتى الذى اولى منه وهو خليفتى من بعدى ورواه
عبد العزيز الصالحى بجامع دمشق باسناده عن عبد الله ابن اسعد ابن زراره انه قال

قال

ما ترك ابو السمراء ابن ابى الحصرف لولد
فرشه من ذهب نابوجا ولا واثر
فى على شكل خصال يامه مسدا المرسلين
والمام المعصوم وقد الغر المحجلين
ومن الحسن ان الى لمرتى لسمت
رسول الله صلعم مع

قال صلعم انه يقول سيكون من بعدى فتنه فاذا كان ذلك فالزموا على ابن ابى طالب فانه
اول من آمن واول من يصافحنى يوم القيمه وهو معى فى السماء العليا وهو الفاروق
بين الحق والباطل وامير المؤمنين ورواه ابن المغير الشافعى الجار باسناده عن المراد ابن
عازب واحد ابن حنبل عن ابن عباس ان النبى صلعم قال ايها الناس عبد المطلب انا النذير لكم
من الله والبشير لما يجيبه احد حسكم بالدنيا والآخره فاسلموا واطيعوا تهتدوا ومن
يواخى ويوازرنى ويكون ولى ووصى بعدى وخليفتى فى اهلى ويقضى دينى فاسمك الكور
فاعاد ذلك ثلثا كل مره يسكت القوم ويقول على انا فقال انت فقال القوم وهم لابى طالب
اطع ابنك فقد امر عليك وعلينا وذكر محدث الشام فى تاريخه عن ابن العساكر باسناده عن
ابن عباس قال كنت جالسا مع نبه من بنى هاشم عند النبى صلعم اذ انقض كوكب فقال رسول
الله صلعم من انقض هذا النجم فى منزل فهو الوصى بعدى فقام نبه من بنى هاشم فنظروا
فاذا النجم قد انقض فى منزل على فقالوا يا رسول الله قد وجبت فى حب على مرتل والنجم اذا
هوى وذكر ابو نعيم الاصفهانى باسناده بطرق شتى عن انس ابن مالك انه قال قال عليه السلام
يا انس اسكب لى وضوء فتوضا ثم صلى ركعتين ثم قال يا انس اول من يدخل عليك
اليوم من هذا الباب امير المؤمنين وسيد المسلمين وقائد الغر المحجلين وخاتم الوصيين مدخل
عليه اولا على ابن ابى طالب عليه السلام وذكر محدث الشام وعبد العزيز الصالحى باسنادهما عن
انس رضى الله عنه

قال قال صلعم ان رب العالمين عهد الى عهدا في علي ابن ابي طالب وايته راية الهدى واما
الاولياء ونور جميع من اطاعني ما اماره علي ابن ابي طالب اسبى غدا رايتي في القيمه و
اسبى على مفاتيح خزائن ربي ولكل نبي وصي ووارث وان عليا وصيي ووارثي
وذكر اخطب الخوارزم باسناده عن ام سلمه رضي قالت اني رايت رسول الله صلعم مع علي
شيء بعد ما اخرجني من تحت الكساء يوم الكساء ثم اذن بالدخول فاعتذر
شيء وقال لا تلومن في فان جبرئيل عليه السلام اتاني من الله تعالى اوصى عليا ما وقع من بعدي
فامر في جبرئيل ان امر عليا ما هو كائن بعدي الى يوم القيمه فاعذرني ولا تلومني فان الله
عز وجل اختار لكل نبي وصيا فانا نبي هذه الامه وعلي وصيي في عترتي واهل بيتي وامتي
من بعدي وذكر الجويني باسناده عن حذيفه ان النبي صلعم قال صلعم ان بستخلفوا
عليا وما اراكم فاعلين تجدوه هاديا مهديا يحملكم على المحجه البيضاء وقال المحدث هذا حديث
حسن صحيح الاسناد بلغ حد التواتر وروى ابن المغازلي الشافعي باسناده مرفوعا الى النبي
صلعم لما خلق الله آدم نزل ذلك النور في صلبه فلم يزل في اصلاب شريفة وارحام طاهره
حتى افترق في صلب عبد المطلب ففي النبوة وفي علي الخلافة وذكر احمد بن حنبل مرفوعا الى
النبي صلعم من عدة طرق انا وعليا مني وانا من علي وهو ولي كل مؤمن من بعدي لا يودي عني الا انا وعلي ولو تتبعنا في كتب احاديث السنه وجدنا كثيرا من هذا الباب مما لم يذكره خوفا من الاطناب

فظهران

فظهران النص الجلي المذكور متواتر عند اهل السنة ادم بحسب المعنى واما النص الخفي
المتواتر في هذا الباب فمنها قوله تع انما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الآيه لما روى
ابو الفرج محمد بن احمد المكي باسناده عن ابن عباس وغيره انها نزلت في علي ابن ابي طالب
عا وعليه قد اجمع اهل التفسير والحديث وفقهاء ارباب النقل ووجه الدلاله ان المراد
بالولي في الآية هو الاولى بالتصرف والمتقدم للامور المؤمنين والمراد بقوله والذين آمنوا بعض
المؤمنين والمراد بذلك البعض هو علي عليه السلم والتعبير عنه بصيغة الجموع للتعظيم وانما
لم يكن غيره مرادا من ذلك البعض لان الآية دالة على امامة ذلك البعض الذي كان على عهدهم
فثبت امامته لها وقد عرفت امتناع تعدد الامام فلم يكن غيره مرادا فان قيل ثبوت امامته
بالآيه انما يستقيم اذا كان المراد من الولي ما ذكر وهو لم بل المراد منه هو الناصر سلمنا لكنه
لو كان المراد في قوله وهم راكعون للاستيناف جوابا لسؤال من سال من ادى الصلوة
واتى الزكوة فاجب عنه بقوله وهم راكعون اي خاضعون فلا يدل على ما ادعيتم بخلافه اما
اذا كانت للحال على ان ايتاء الزكوة حال الصلوة محل لكمال الخضوع والخشوع والتوجه التام الى
الله سبحانه وذلك انما يسبطل لها ولكمالها فهو لا يليق بامير المؤمنين عليه وآله لو كانت الامة
معتده للمدح لكان ايتاء الزكوة حالة الركوع سنة مدونة اليها بالنسبة الينا وليس كذلك
فحسب فلا يكون للحال وآله لزم من تخصيص ذلك البعض بامير المؤمنين حمل الجموع التي تعم على

الوآمد تعظيما وهو مجاز غير جائز بدون القرينة ولا قرينة وكذا لزم من دلالة الولاية ههنا
على الامامة كونه عليه السلم اماما في حوزة النبي صلعم هذ على ان ما قبل الآية وما بعدها
لايدل على حمل الولي في الآية على الامام اماما قبلها فقوله لاتتخذوا اليهود والنصارى اولياء بعضهم
اولياء بعض صريح في ان المراد بالولاية ههنا انما هو النصرة فظاهر ان اثبات الولاية في قوله
انما وليكم الله انما هو الولاية التي نفاها عن اليهود والنصارى واما ما بعدها فقوله ومن يتول الله
ورسوله والذين آمنوا فان حزب الله هم الغالبون دآل على ان الولاية في قوله انما وليكم الله
بمعنى النصرة لمناسب غلبة حزب الله لما بعدها اقول وبالله التوفيق ان من الظاهر ان لفظ انما
للحصر والولاية بمعنى النصرة لايكون محصوره في بعض المؤمنين فلا يكون الولاية ههنا بمعنى النصرة
سلمناه لكن العطف دال على تشريك الثلثة اختصاص في النصرة بهم ولا اختصاص في ان نصرة الله
ورسوله للمؤمنين مشتملة على التصرف في امرهم على ما ينبغي فكذلك نصرة الذين امنوا الآية
غايته ان التصرف في امرهم مبهم مشكك مختلف بالاولية والاولوية والاشدية قوله والواو
للاستيناف في جواب السؤال مجاب بان الاستيناف بهذا المعنى من مرجحات الفصل كما تقرر
في موضعه والمسافة بهذا المعنى لايصدر بالواو الا نادرا في محل لايحتمل الوصل فايرادها ههنا
موهم للوصل المنافي للاستيناف ومن البين ان استعمال اللفظ في محل توهم خلاف البلاغة مما
يحسن تنزيهه في كلام البلغآء فكيف في كلام الله سبحانه على ان حمل الواو على الاستيناف لايجدي

نفعا

نفعا به وان حمل الركوع على الخضوع وقوله ايتآء الزكوة حال الركوع مبطل للصلوة او محمل
لكمال الصلوة لاملتبسا باسير المؤمنين عليه السلم مدفوع بان ايتآء الزكوة حال الركوع بالفعل الفاحش
مبطل واما بغير الفاحش فلا ولا يخل بكمال الصلوة بل معيد لمزيد الفضيلة لها فان الصلوة المشتملة
على عباده اخرى من غير اخلال بها كان افضل وما يتوهم من ذالك فله المتوجه ليس على ما
يتوهم فان مثل امير المؤمنين صلوات الله عليه مستانس بالحضور ومن استانس به فلا
يعرض له الدهشة في حضرته في الصلوة حتى لايلتفت الى غيرها من العبادات الغير المحللة بها
فان الدهشة في الحضور دال على نقص الاستيناس لا على كمال التوجه كما يظهر من اتباع سلاطين
والحكام قوله لكان ايتآء الزكوة حال الركوع نسبة مندوبة في حقنا ادم وليس كذالك مجاب بان
افادة الآية لذالك لا تقتضي عموم الحكم لجواز ان يكون من الامور المخصوصة به كالمخاصرة المنهية
من صوم الوصال وغيره قوله لزم حمل الجموع السبعة في الآية على المجموع مجاب بشيوع المجاز
المفيد ولا شك في افادة المجاز تعظيم امير المؤمنين عليه السلم ودفع الامامة على ان الحمل على
الاستيناف بهذا المعنى ادم مجاز منزوك وقوله لزم ان يكون امير المؤمنين صلوات الله عليه اماما
حال حيوته وهو ظ مجاب بان دلالة الآية على امامته عليه السلم انما هو من ان يكون حال حيوة
النبي صلعم او بعد مماته او بانه علم كان اماما في حوزة النبي باعتبار ما ول اليه على انه ممكن احرام
حال حيوته فالدليل فيبقى النص دليلا على امامة امير المؤمنين صلوات الله عليه في غير تلك الحالة

امر شائع بين العلماء وقوله ما قبل الآية وما بعدها انما يدلان على اثبات الولاية بمعنى
النصرة بجواب بان الولاية بمعنى الامامة اعم من الولاية بمعنى النصرة فى الجملة فنفى الولاية بمعنى
الامامة مفيد لنفى الولاية المشعر عن اليهود والنصارى على انه وجه لان نفى العام نفى
الخاص مع الزائد فهو اتم فى النفى وما بعد الآية دال على التحكم والتعدد لمشاركة الآية
والمتولى عن الله ورسوله وامير المؤمنين ومنها قوله عليه السلام يوم الغدير الست
اولى بكم قالوا بلى فقال من كنت مولاه فعلى مولاه فانه حديث متواتر عند الفريقين
صرح به الجزرى وفى طبقة اهل الحديث فلا عبرة بتضعيفه من المتكلمين وتوضيحه ان الحديث
متواتر عن امير المؤمنين وعن النبى صلعم انه وقد ورد مرفوعا من ابى بكر ابن قحافه
وعمر ابن خطاب وطلحه ابن عبدالله والزبير ابن العوام وسعد ابن ابى وقاص وعبدالرحمن
ابن عوف وعباس ابن عبد المطلب وزيد ابن ارقم والبراء ابن عازب وبريده ابن الحصين
وابى هريره وابى سعيد الخدرى وجابر ابن عبدالله وعبدالله ابن عباس وحشى ابن حمام
وعبدالله ابن مسعود وعمران ابن حصين وعبدالله ابن عمر وعمار ابن ياسر وابى ذر الغفارى
وسلمان الفارسى واسعد ابن زرارة وخزيمة ابن ثابت وابى ايوب الانصارى وسهل
ابن حنيف وحذيفه ابن اليمان وثمره ابن جندب وزيد ابن ثابت وانس ابن مالك وغيرهم
من الصحابة وصح عن جماعة محصل القطع بخبرهم ورواه الحموئى الدم باسناده عن فاطمه

من

بنت مولانا ابى الحسن على ابن موسى الرضا عليه السلام عن فاطمه وزينب وام كلثوم
بنات الامام ابن ابراهيم موسى الكاظم عليه السلام عن فاطمه بنت الامام جعفر الصادق عليه
عن فاطمه بنت محمد الباقر عليه عن فاطمه بنت الامام على ابن الحسين عن فاطمه بنت وسكينه
بنت الحسين الشهيد عليه السلام عن ام كلثوم بنت فاطمة الزهراء عليها السلام عن
فاطمه بنت النبى عليها السلام هكذا اخرجه ابو موسى المدينى فى مسلسل الاسماء وقال
هذا الحديث مسلسل من وجه آخر وهو ان كل واحد من الفواطم روى عن عمه لها وهو
رواية خمس بنات اخ كل واحده منها عن عمتها ورواه احمد ابن حنبل فى مسنده متواترا
وذكر الخطيب الخوارزم من ائمة اهل الحديث رواته عن المحاط بشهر مارين شيرويه
الديلمى عن ابى سعيد الخدرى ان النبى صلعم يوم دعا الناس الى غدير خم امر بما كان
تحت الشجره من الشوك فقم كما سا وذلك يوم الخميس ثم دعا الناس الى على واخذ
بضبعه ثم رفعه حتى نظر الناس الى بياض ابطيه عليه وقال من كنت مولاه فعلى مولاه
ثم لم يتفرقا حتى نزلت اليوم اكملت لكم دينكم الآية فقال صلعم الله اكبر على اكمال الدين واتمام
النعمة ورضا الرب برسالتى وولاية على ثم قال اللهم وال من والاه وعاد من عاداهم وانصر
من نصره واخذل من خذله فقال حسان ابن ثابت يا رسول الله ائذن لى ان اقول ابياتا
فقال عليه السلام قل بارك الله فقال حسان ابن ثابت رضى الله يا معشر قريش اسمعوا

شهاده رسول الله ثم قال بنا دیهم یوم الغدیر نبیهم ∴ فجم واسمع بالنبی منادیا
بانی مولیکم تم ولیکم ∴ فقالوا ولم ترتد واهنالک القطامنا ∴ الیک مولانا ولینا ووالیا
ولا تجدل فی الخلق للامر عاصیا ∴ وقال له قم یا علی فانتی ∴ رضیتک من بعدی اماما وهادیا
ومن کنت مولاه فهذا ولیه ∴ فکونوا له انصار صدق موالیا ∴ هنالک دعی اللهم وال ولیه
ولکن لله عاد علیا معادیا ∴ فقال النبی صلعم باحسان لم یزال مؤیدا بروح القدس
اما فحن عنا بلسانک فظهر ان الحدیث متواتر واما وجه الاستدلال به علی امامته
ان المولی اسم مکان من الولایة ثم نقل الی کل من الرب والمالک والسید والمنعم و
المعتق والمنعم علیه والناصر والتابع والجار وابن العم والحلیف والعقید والصهر والعبد
والمعتق والاولی بالتصرف ادعا وبان کلا منها محل وسمع للولایة فهو لفظ مشترک بین هذه المعانی
انما سعین بالقرینة والقرینة هنا بانه قال بانه المراد منه فی الحدیث هو الاولی بالتصرف او السید
او الناصر بالنظر الحاصیه بالنبی علیه لامتناع حمله علی سائر المعانی فان حطبه النبی فی اثناء
السفر وجمع الناس للدلالة علی ان علیا علیه السلم مالک لمملوکاته الی غیر ذالک یدل علی
استحقاقه لما علیه السلم ویدل علی تعین بعض المراد من الحدیث وهو فی ایها
الست اولی بالمؤمنین من انفسهم فان من عطف کلاما محتملا لمعان علی کلام صریح فی واحد
من تلک المعانی فلا بد من حمل المعطوف علی ذالک المعنی حذرا عن التغیر والتحمل فان قیل

لانم

لانم ان المولی محتمل للاولی فان اسم المکان لا یفید بصیغة اسم التفضیل وانه لو کان الکل
بمعنی الاولی یصح اقتران کل منها بما یقترن الآخر والتالی باطل فالمقدم مثله بیان الملازمة ان
اقتران لفظ بلفظ امر عقلی لا یدخل الموضع فیه بل انما یتصرف الواضع فی وضع الالفاظ
المفردة فالمفهوم من المولی اذا کان المفهوم من الاولی لکان العقل حاکما بصحة اقتران
کل منها بما یقترن الآخر ولما بطل التالی فلانه یقال هو مولی من فلان ولا یقال هو اولی
من فلان قلت الملازمة ممنوعة لان المغیر منقول حتی نزل منزل الحقیقة ولذا قال ائمة اللغة
المولی اسم یقع علی الاولی کما صرح به فی القاموس والصحاح والنهایة المجزری واذا قال ابو عبیدة
هی ولکم ای هی اولی بکم ما اقول باتحاد معنیهما حتی یتوجه الاعتراض علینا بل انا نقول
المولی علی الاولی الطلاق منقولا ولا اقول انه بمعنی الاولی فی جمیع استعمالاته بل عند قیام
القرینة فظهر ان المراد بالمولی فی الحدیث هو الاولی بالتصرف وثبت به امامته حال حیوته
الی اعتبار ما یؤول وهذا مما شائع من الجان ولا مصرحه الحدیث فی امامته لانه من
النصوص الخفیة ومنها قوله علیه السلم انت منی بمنزلة هرون من موسی الا انه لا نبی بعدی فانه
متواتر عند الشیعة انه واذا قال الحاکم هذا حدیث دخل عد التواتر لان رواته جمع کثیر
من الصحابة منهم امیر المؤمنین علی علیه السلم وعمر وابن عباس وعبد الله ابن جعفر
ومعاویة وجابر ابن عبد الله وجابر ابن سمرة وابو سعید والبراء ابن عازب وزید بن ارقم

وزيد ابن ابي اوفى وسعد ابن شريح وحبس ابن جنادة ومالك ارحويرث وانس ابن مالك
وابو الطفيل وام سلمة واسماء بنت عميس وميمونة بنت حمزة ورواه البخاري ومسلم ابن
ماجة وابو داود والترمذي والنسائي وابن ماجة القزويني واما وجه الاستدلال به على
امامته فعنوان المراد اما اسم مكان بمعنى المنزل واما اسم لمكانه والمتعين على الاول
انت من جهتي بمكان نزل فيه هرون من جهة موسى وعلى الثاني انت من جهتي بمنزلة
مكانة وموقعه كانت لهرون من جهة موسى ومن الظاهر ان المكان او المكانة الذي
حصل لهرون وبدعائه بما هو النبوة والوزارة والخلافة كما دل عليه قوله واشركه في امري
وقوله واجعل لي وزيرا من اهلي وقوله واخلفني في قومي واما الاخوة والارضية وغيرها
فليست ثابتة لهرون من جهة موسى ثم ان لصحة الاستثناء لابد من التعدد في المنزلة بكل
من المعنيين والمتعدد عند عدم الدلالة على البعضية فالحديث دال على ان عموم المراتب
الهرونية ثابت لامير المؤمنين عليه السلام من جهة النبي عليه السلام الا النبوة ولا يخفى
ان في الحديث اشارة الى بقائه عليه السلام بخلاف هرون وذلك لان قوله انت لا
بعدي في قوة قولنا الا انك لست نبيا بعدي على ان يكون بعدي قيدا للمستثنى لا داخلا فيه كقولك
جاءني القوم الا زيدا فضل والعدول من الخطاب الى الغيبة بطريق الالتفات فان قيل هذا
الحديث ورد في غزوة تبوك حيث خلفه في النساء والصبيان فلا يدل على عموم خلافته

فنا

قلنا هذا الحديث بحسب مفهومه عام واما بحسب وروده فليس خاصا بغزوة تبوك بل ورد
مكررا في على عليه السلام في اوقات شتى واما ما يقوم مقام النص المتواتر اظهار المعجزة على
يده فهو اكثر من ان يحصى بالمتواتر المفيد للعلم كرد الشمس بدعائه عليه السلم قرع بابجنيد
بقوة ربانية واعاضه ماء الفرات وتكلم اصناف الحمر معه بالسلام وهي ما تحمل اكله سنها
الى غير ذلك من المعجزات المتواترة عند الفريقين والمخالف في هذا المقام مقابل الاول تواتر
النقل المجزوم والا لوجوب اشتهاره في الامة كسائر المتواترات لعظم الامر ولو كان على منصوصا
بالامامة لمتابعة الصحابة مع شدة بحثهم عن السير والاكان يلزم اسناد الوقاحة الى جميع
الصحابة مع كثرتهم واغراضهم بفضائله على رواياتهم الاخبار ولكثيرة في شانه وبراءتهم
عن الاغراض الدنيوية والدينية في هذا الباب وعدم تاذي احد من الناس من علي بغير اذن
رسول الله صلعم ولا سيما الاشقياء الذين لم ينقل على احد منهم واسقاء تقعهم بامامة ابي
بكر لعدم المال المطموع فيه لابي بكر وعدم التخفيف لهم منه تكليفا من التكاليف وعدم خوفهم
منه لقلة ماله واعوانه والجواب ممنوع وجوب الاشتهار بين كافة الناس كما انه لا يشتهر
بينهم كون بسم الله الرحمن الرحيم من الفاتحة ام لا مع مشاهدة الصحابة صلوة النبي كل يوم مرات
كثيرة على انه يمكن ان يكون عدم اشتهاره لحسد بعض الرواة وبغض بعضهم لعلي عليه السلم
ولدخول الشبهة في نسخة ما نقل له عليه السلام الائمة من تريش او لترك عمل الصحابة بالبعض

او لخوف الرواة من الاعداء او لطمعهم النفع فی ترک النقل علی انه قد عرفت انه متواتر
بحسب المعنی عند السنة ایضا وهو کاف لاماسته واسناد الوقوعه الی مخالفی علی علیه
السلام مما لا سالی منه الشیعه بل حدیث عکاشه مروی عند اهل السنة روآته صحیحه وهو
دال علی ارتداد جمع کثیر من الصحابة وکثره الصحابه لاتدفع نفعا فی منع الفتح فیهم قال الله
تع ولو اعجبتک کثرة الخبیث فاتقوا الله یا اولی الالباب واعترافهم بفضائل علی وروآیة الانجیل
فی شانه انما هو لازالة تهمه عداوته علیه السلم ونفعهم بامامة ابی بکر مع بل طمع الناس
فی التصرف الامور الکلیة بالسلطان الابله الجاهل بالاحکام اکثر من طمعهم بماله خصوصا
عند قلة اعرانه وبرآئهم من الاغراض ممنوعة وعدم تاذی الناس من علی حتی یاذن
النبی لایفید عدم تضرر هم وبغضهم معه فان اکثر الناس یبغضونه وهو قاتل اولادهم
واقاربهم وان کان باذن النبی الثانی ان کثیرا من الامور یدل ظنا علی خلافه فیمکن
ان یغیبا لمجموع عالما به وهی امور منها ان النبی لما مرض قال العباس انا اعرف الموت
فی وجوه بنی عبد المطلب وقد عرفت الموت فی وجه رسول الله صلعم فادخل ما علیه شاله
من هذا الامر فان کان لنا بینه وان کان لغیرنا وصی الناس بنا ومنها ان علیا علیه السلم قال فی
جواب العباس لو قال النبی لغیرکم فلا یعطینا الناس ابدا ومنها ما قال العباس بعد فوت
النبی صلعم لعلی امدد یدک ابایعک فیقول الناس هذا عم النبی بایع ابن عمه فلا یختلف علیک اثنان

ومنها ان ابابکر قال بایعوا عمر وابا عبیدة رفعا عن نفسها ودنیا بتبعة ابی بکر فلو کان علی منصوص
لکان البیعة منها وقاحة ومنها ان علیا علیه السلم قد امتنع فی الشوری عن الخلافة ومنها انه علیه
السلم قال لطلحة بعد قتل عثمان انی اردت ان ابایعک فقال انت احق بهذا الامر منی ومنها ان علیا
حین دعی الی البیعة قال اترکونی والتمسوا غیری ومنها ان زیدا بن علی انکر النص الجلی ومنها
ان الحسن والحسین قالا لابی بکر انزل من منبر ابی ولم یدع النص فی ابیه وکذا فاطمة علیها
السلم عند خصومة فدک لم یذکر النص الجلی ورفض فی الحکومة ابی بکر والجواب بعدم صحة
الروایات المذکورة وانتناها علی مصلحة علی تقدیر صحتها الثالث ان النص المذکور معارض
بالنص الجلی لابی بکر الذی روی عن النبی صلعم اسوی بن دواة وقرطاس اکتب لابی بکر کتابا لا یختلف
فیه اثنان فقال ابی الله المسلمون الا ابابکر فسلم البیعة لابی بکر عن المعارض والجواب ان
منع عمر اتباء الدواة والقرطاس وقوله ان الرجل لیهجر ای لهذا واحسبنا کتاب الله مع اقراره
بقضیه فی خلافة ابی بکر بعد الرسول بالسنه صحیح لهذا الحدیث وقال النبی صلعم من کذب علی
معتمدا فلیتبوا مقعده من النار السابع انه لو کان النص علی متواتر لکان معیدا للعلم لکل من
یسمعه فی الصدر الاول والتالی باطل لمقدم مثله والجواب ان افادة الخبر المتواتر العلم مشروط
بان لا یسبق الی ذهن السامع شبهه فی منعه سلمنا لکن الرجل ربما ینکر باللسان ما علمه لغرض
من اغراض نفسه من عداوة او حسد او دفع مضرة او جلب منفعة واذا ثبت امامة امیر المؤمنین

C18

على ابن ابى طالب بعد النبى بلا فصل بالنص المتواتر وما يقوم مقامه اما اثبات امامته
بالاضافيه على الاجمال فقال ولانه افضل اهل زمانه بعد النبى صلعم وهو خاصة مساوية
للامام فهو امام واما كان افضل اهل زمانه لانه المباهلة فانها آله على ذالك من
وجهين لقوله تع وانفسنا وانفسكم فانه يدل على مساواته للنبى صلعم فى جوهر النفس والكمالات
النفسانيه لانى الكمالات الخارجيه كالنبوة ولانى الكمالات البدنية كاعباء الرسالة فان النبى
صلعم افضل منه سببا ومشقه او سبب النبوة افضل من سبب الامامة ووضع الشرع
اشق من حفظه فهو يساوى النبى فى الكمالات النفسانية ولاشك ان ثواب النبى بحسب كمالاته
النفسية اكثر من ثواب الامة مطلقا وسواء الافضل افضل فهو افضل من اهل زمانه بعد
النبى صلعم مطلقا بقى وجه دلالة الآية على مساواته فى الكمال النفسانية والدليل عليه ان
الشخص لايدعو انفسه بل النبى قد دعا عليا وولديه وابنيه باتفاق اهل التفسير والحديث
وقوله ندع ابنآئنا وابنآئكم يدل على دعوته الحسن والحسين عليهما السلم منهم وقوله
ونسآئنا على دعوته الزهرآء منهم وقوله وانفسنا على دعوته عليا منهم واعترض عليه
بان فى كلام الانسان لايدعو انفسه مع مجازه نجوزا اذا اراد من نفسه حضورا فى موضع وما قلتم
انه مجاز لامتناع الاتحاد الحقيقى وليس مجازكم اولى من مجازنا فعليكم الترجيح قلت ترجيح
مجازنا ظاهر من ان آراد النبى صلعم لو من انفسنا لم يكن عليا كان قوله مخالفا لفعله

على ان الاخبار

على ان الاخبار الصحيحة عند اهل السنة مرجحة لمجازنا منها ما رواه ابو الحسين
السمهرودى باسناده عن فاطمة بنت رسول الله صلعم انها قالت قال النبى صلعم
ان عليا نفسى وهذا حديث صحيح حسن بين اهل السنة ذكره ابن المغازلى البغدادى
بطرق شتى ومنها ما رواه المحدث الشام عن محدث العراق بطرق شتى عن
عكرمة عن ابن عباس قال قال عليه السلام خلق الله قصبا من نور قبل ان
يخلق الله الدنيا باربعين الف عام فجعله امام العرش حتى كان اول مبعث فشق
منه نصفا فخلق منه بيتكم وخلق النصف الآخر على ابن ابى طالب ومنها ما اخرجه
محدث الشام وصححه باسناده عن سلمان الفارسى قال سمعت رسول الله صلعم
يقول كنت انا وعلى نورا بين يدى الله مطيعا يسبح الله ذالك النور ويقدسه قبل ان
يخلق آدم باربعة عشر الف عام فلما خلق الله آدم ركبا ذالك النور فى صلبه فلم
يزل فى شئ واحد حتى افترقنا فى صلب عبد المطلب فجزانا وجزء على ومنها ما رواه
ابو الحسن الازدى باسناده عن ام سلمة قالت كان النبى صلعم فى بيتى فاستاذن على
فقال صلعم اتعرفينه قلت نعم هذا على ابن ابى طالب قال صدقت سحسه سحسى و
دمه دمى وهو عيبة علمى ومنها ما رواه الحافظ ابو العلاء الهمدانى عن زيد ابن
على عن اجداده عن النبى صلعم قال يوم فتح خيبر لولا ان تقول فيك طوآئف

طوائف من امتي ما قالت النصارى في عيسى ابن مريم لقلت اليوم فيك مقالا لا تمر
عليك ملاء من المسلمين الا اخذوا تراب رجليك وفضل طهورك استشفوا به و
لكن حسبك ان تكون مني وانا منك حربك حربي وسلمك سلمي وسرك سري و
علانيتك علانيتي وسريرة صدرك كسريرة صدري وانت باب علمي ولدك ولدك ولحمك
لحمي ودمك دمي ونفسك نفسي والحق معك وعلى لسانك وفي قلبك وبين عينيك و
الايمان مخالط لحمك ودمك كما خالط لحمي ودمي ومنها ما رواه ابو الحسين البغدادي الشافعي
عن عبد الله ابن ابي اوفى انه قال قال صلعم يا علي اما ترضى ان يكون منزلك في الجنة
مقابل منزلي قال بلى بابي وامي يا رسول الله قال فان منزلك في الجنة مقابل منزلي
ومنها ما رواه محدث الشام عن محدث العراقين باسناده عن عمر عن ابي بكر قال
سمعت ابا هريرة يقول جئت الى النبي وبين يديه ثم سلمت عليه فوجدته يناولني
من التمر ملاء كفه فعددته ثلثا وسبعون تمرة ثم مضيت الى علي ابن ابي طالب وبين
يديه ثمر فتحملت منه ملاء كفه فعددته فاذا هو ثلث وسبعون فتعجبت و
رجعت الى النبي صلعم واخبرته بذلك فقال صلعم يا ابا هريرة اما علمت ان الله تعالى قد جعل علي
سواء ومنها ما رواه محدث الشام باسناده عن سيدنا موسى ابن جعفر عليهما السلام
عن امامه عن النبي صلعم قال حلفت انا وهرون ابن عمران ويحيى ابن زكريا وعلي ابن

ابي طالب

ابن طالب من طينة واحدة ومنها ما رواه الطبراني في معجمه باسناده عن ابي امامة
الباهلي قال قال صلعم ان الله خلق الانبياء من اشجار شتى وخلقني وعليا من شجرة واحدة
فظهر بما ذكر سيادته النبي صلعم في جوهر النفس وكمالاته النفسانية فلو كان الذي افضل
بحسب كمالاته النفسانية من الانبياء السابقة بحسب سائر الفضائل لهم لكان علي عليه السلام
افضل منهم على الاطلاق والا لكان افضل منهم بحسب الكمالات النفسانية فقط فيحتمل كلا
القسم في هذا الباب على افضليته من الانبياء بحسب الكمالات النفسانية ونعم ما قال
الشيخ ابو جعفر علي ابن بابويه القمي رحمه الله ولا يلزمنا للانبياء الذين كانوا قبل نبينا صلعم الا
الاولوية بحلمهم وانهم جاؤا بالحق من عند الله وان من تبعهم نجا ومن خالفهم ضل وهلك
انتهى والوجه الثاني لاحتياج النبي عليه السلم اليه اي الى امير المؤمنين على سبيل التنزل
وقد صح عن رسول الله صلعم انه قال مكتوب على العرش لا اله الا الله وحده لا شريك له
محمد عبدي ورسولي ايدته بعلي وقد نزل فيه قوله تعالى هو الذي ايدك بنصره وبالمؤمنين
يريد به عليا وهذا رواه ابو هريرة وذكره ابن حجر في تفسيره وابن العساكر في تاريخه
في المباهلة وهو يدل على انه لا مساوي لهم في الفضل من الآية كما صرح به شيخنا السيد
قدس سره في مقدمة ذكرى التذهيب وتوضيحه ان النبي صلعم لما كان عارفا بجلال الله
سبحانه خائفا منه غاية الخوف فاستعان في المباهلة التي هي الدعاء من المباهلين

لهلاك الآخر او بعد الآخر من رحمة الله بجماعة يتيقن لهم فضيله ومنزله عند الله
بحيث يرجى اجابة دعوته ولو كان لغيرهم منزله مساوية لهم عند الله لدعائهم في المباهله
فان كثرة الاتباع تمثل ادخل في الاستجابة فترك دعوة من يساويهم في الفضل عند الله
من اجله صلعم اخلال لشدة الاهتمام والنبي منزه عنه فتمايد له على استعانته صلعم بهم
في المباهله قوله ع ثم ابتهل بضمنه الخ وماذكره المفسرون ولاصحاح السنة من ان
رسول الله صلعم مد غدا محتضنا بالحسن آخذا بيد الحسين وفاطمه يمشي خلفه وعلي خلفها
وهو يقول اذا انا دعوت فامنوا وكذا ما قاله اسقف النصارى وهو المسمى بابي الحارثه حين
تقدم رسول الله وحنا على ركبته واله هذا الانبيا للمباهلة يامعشر النصارى اني لارى
وجوها لو سالوا الله ان يزيل جبلا من مكانه لازاله فلا تباهلوا وانا اخاف ان يكون ضلالة
فلا يبقى على وجه الارض نصراني الى يوم القيامة فقال الاسقف يا ابا القاسم انا لا نباهلك و
لكن نصالحك فصالحهم رسول الله صلى الله عليه وسلم بالفين فان قيل دعوتهم في
المباهله يدل على قربهم ومنزلتهم عند الله وتخويف الخصم حيث استجرء على تعريض
جماعة للهلاك او البعد من رحمه الله قد يختار الرجل لنفسه دونهم ويدل عليه ما نقل
الطبرسي عن ابن عباس وقتاده والحسن ان النبي صلعم لما دعى وفد نجران الى المباهله
السيد ومن معهما الى المباهله استنظروه الى صبحه غد من يومهم فلما رجعوا

الى

الى رحالهم قال الاسقف لهم انظروا محمدا في غد فان غدا برولده واهله وولده فاحذروا
مباهلته وان غدا باصحابه فانه على شئ اقول لا منافاة بين الامرين بل
الامر الثاني انما يدل على ما دل عليه الامر الاول لان حب الرسول لاهله وولده ليس
كحبنا لولدنا واهلنا على ما هو الظاهر فان النبي صلعم انما احب احد الله فمن كان افضل عند الله
كان احب لديه على ان الاحاديث الدالة على فضله وافضليته كثيرة عند اهل السنة اقوم
منها ان اصحاب محمد اذا اقبل على قالوا فقد جيء البرية لانه نزلت فيه ان الذين امنوا
وعملوا الصالحات اولئك هم خير البرية رواه محدث الشام باسناده بطرق عديده عن ابن عباس
ابن عبد الله ومنها ما رواه علي ابن ابي عبد الله العدوي باسناده عن ابن عقال قال
قال صلعم فضل علي على سائر الناس كفضل جبرئيل على سائر الملئكة ومنها ما رواه محمد ابن
يوسف الكنجي الشافعي عن ابن عباس قال قال صلعم لو ان الغمام اقلام والبحور مداد
والجن حساب والانس كتاب لما احصى فضائل علي ابن ابي طالب ومنها ما رواه الخوارزمي
عن جابر عن النبي صلعم قال قال صلعم مشيرا بيده انه اولكم ايمانا واوفاكم بعهد الله
واقومكم بامر الله واعدلكم في الرعية واقسمكم بالسوية واعظمكم عند الله مزية وبينما
ما رواه محدث الشام عن ابن عباس قال قال صلعم من لم يقل خير الناس فقد كفر
ومنها ما رواه الحافظ الدمشقي عن حذيفة ابن اليمان قال سمعت النبي صلعم يقول

خير البشر من ابى فقد كفر ومنها ما رواه محدث الشام عن جابر ان عبد الله قال
سئل عن علي فقال الست ذاك خيرا البرية لا ينقصه الا كافر وفي رواية لعابثه فقال
ذاك خير البشر لا يشك فيه الا الكافر ومنها ما رواه الحمويني وتابعه المحدث الدكن
مرفوعا الى ابن عبد الله عليه السلم عن آبائه عن النبي عليه السلم قال قال ان الله تعالى جعل
لاخي علي فضائل لا تحصى كثرة ومنها ما رواه يوسف بن كركه بالموصل باسناده عن
علي المتقي وغيره عن ابن عباس حيث قال له رجل سبحان الله ما اكثر مناقب علي ابن
ابي طالب وفضائله الى لا حصيها ثلثة آلاف فقال له ابن عباس اولا تقول انها اثنا عشر
الفا اقول ومنها ما روى صدر الشام ابو الفضل محمد ابن ابي المعالي الحافظ مشتركا معهما
عن ابن عباس انه قال لما نزلت في علي ابن ابي طالب بضعة آية ومنها ما رواه ابو محمد الحسن
الدلفي عن عمرة ابن مرة عن ابن عباس قال لما قتل علي ابن ابي طالب عمرو ابن عبد ود
دخل على النبي صلعم وكبر المسلمون فقال النبي اللهم اعط علي ابن ابي طالب فضيلة لم تعطها
احدا قبله ولا تعطها احدا بعده فهبط جبرئيل عليه السلم ومعه اترجة من الجنة فقال ان الله
عز وجل يقرئك السلم ويقول لك هي هذا علي ابن ابي طالب عليه السلم فدفعها اليه فتعلقت
في يده ملعسن فاذا منها مرقوم بيضاء ومكتوب فيها سطرين تحفة من عند الله الطالب
الغالب الى علي ابن ابي طالب ذكر الدارقطني في فوائده وهو معروف عند اهل النقل عراقا

وشاما

وشاما ومنها ما رواه محدث الشام عن ابن ابي ليلى قال سلم سيف الامر بلده علي ابن ابي
طالب وصاحب يسر وهو من الفرعون وعلي ابن ابي طالب افضلهم ويريد بصاحب يسر
حبب النجار ومؤمن الفرعون مرسل قال المحبري والمعروف طريقان في تلقين الذكر
احدهما عن داود الطائي والثاني عن ابي الحسين الرضا عن آبائه الى امير المؤمنين عليه السلم
فانتهب اليه رضوان الله عليه جميع الفضائل من انواع العلوم والمحاسن وكرم الشمائل
من القران والحديث والفقه والتصوف والشجاعة والولاء والكرم والزهد والورع و
حسن الخلق والعقل والتقى واصابة الراي فلذلك احقت القلوب السليمة والفطرة
المستقيمة على سلوك طريقه فكان حبه علامة السعادة والايمان وبغضه محض الشقاوة
والخذلان اتى فانظر الى هول الخلاف من السنة من شانه والعقل ما شهدته الاعداء و
التحقيق ان الافضلية بمعنى مزية الكمالات النفسية والبدنية فالنزاع فيه واما بمعنى مزية
الكمالات الخارجة فثبت باثبات امامته واما بمعنى مزية الثواب عند الله فالثواب ان كان
النفع المستحق كما هو عندنا فلا خفاء في انه يقدر الاقدام على الكمالية الشاقة التي كانت اكثر
لامير المؤمنين عليه السلم وان كان محض التفضل كما هو الاشعري فلا خفاء في ان افادته
المفضول بحسب الكمالات النفسانية والبدنية والخارجية اكثر من الفاضل بحسبها
قبح لا يفعله الحكيم بل يمتنع عليه وكيف لا ان الذين يدعون لهم الافضلية هم الثلاثة الذين

معابهم موفورة ومثالبهم غير محصورة وبالجملة لقد عبدوا الاصنام فرد واعلى التفاق
ثم ارتدوا على اعقابهم معترف قائلي هو الذي لم يرَ منوا بالله طرفة عين بالاتفاق ومن
لا شرك بالله طرفة عين باتفاق المسلمين واذا ثبت افضليته احالا فاراد ان يبين افضليته
بحسب الكمالات النفسانية تفضيلا نفسيا شاملا لام التفاصيل فابتدء باثبات العصمة له قبل
وآله على تقدس نفسه وتخليتها عن المناقص البشرية مطلقا ثم باثبات اهليته فانه بدل
على تحلية نفسه بالصور الكمالات الاعتقادية العلمية المستلزمة لكمالات العملية
ثم باثبات ان هذه بنيه فانه بدل على احتنابه من المفاجات الشاغلة عن كمال التوجه بحضرة
الحق سبحانه اذ به يتم الفضائل النفسانية فقال ولان الامام يجب ان يكون معصوما كما مر
ولا احد غيره ممن ادعى الامامة بمعصوم اجماعا في نقل العصمة عن غيره فان المدعى للامامة
بعد الرسول من عم الراوندية هو العباس وعند الجمهور هو ابوبكر لكن العباس وابابكر
كانا بعد البعثة على دين الجاهلية فما كان احد منهما اماما فيكون هو الامام ولا يخفى ما في
تعريف المسند من حصر الامامة على علي عليه السلم كما تقرر عند اهل العربية والدليل على
عصمته من وجوه الاول انه عليه مساو لنبينا المعصوم صلعم في الكمالات النفسانية كما تقرر
عند اهل العربية التي منها العصمة ومساوي المعصوم معصوم فهو معصوم اما الصغرى فلما مر
واما الكبرى فط والثاني نزول آية التطهير في شان جمع هو داخل فيهم وليس المراد من الآية

نساء النبي عليه السلم وان كان طرف الآية فيهن بدلالة ضمير المذكر فيهن في قوله يريد الله
ليذهب عنكم الرجس لامتناع على ان اخبار النبوية واردة في ان المراد باهل البيت علي وفاطمة
وابناهما وآله الطاهرين والسلم التبشاقوني والترمذي واحمد ابن حنبل وصدر الشام اسمعيل ابن
حامد المحدث ومحدث الشام وموفق الشام وهو ابن العساكر ومفتي الشام وهو ابن الصلاح
ومحيي ابن المحضرمي النحوي والعمدة منصور ابن علي ابن عبد الواحد الشافعي والمحاط محمد ابن
ابي الفضل المرسي وابن النجار المعتمد ويوسف المجلي والسيد مرتضى ابن احمد ابن محمد ابن
جعفر ابن زيد ابن جعفر ابن محمد ابن احمد ابن محمد ابن الحسين ابن اسحق ابن الصادق عليه السلم
وابو القاسم سليمان الطبراني واحمد الكرماني وعمار ابن محمد وشعبان الثوري عن ابي سعيد
الخدري والثالث ان ايمان علي مرجح على الصورات السبع والارضين السبع صاحب ومثال هذا
الايمان لا يمكن ان يصدر عنه ما لا ينبغي له من الصغائر والكبائر فان الاتيان بالمعاصي ضعف
الايمان وعدم استحقاق الذكر ان المعمر العتقاني باسناده ومحدث الشام والجوهري ان رجلا
اتى عمر ابن الخطاب وساله عن طلاق الامة فقام معها فمشى حتى وصل الى رجل اصلع فقال
ايها الاصلع ما ترى في طلاق الامة فرفع راسه اليه ثم اومى اليه بالسبابة والوسطى فقال الطاعر
يطلعان فقال احدهما سبحان الله حسالك وابن امير المؤمنين فسيب معناتي وقعت على
على هذا الرجل فسالته فرصت منه ان اوما اليك فقال عمر لها ما ردان من هذا قالا لا فقال

هذا على ابن ابى طالب استشهد على رسول الله صلعم وهو يقول ان السموات السبع والارضين
السبع لو وضعا فى كفة ثم وضع ايمان على فى كفة ميزان لرجح ايمان على ابن ابى طالب
وقال عبد الرحمن المحمى حين وضع عليه السلم عصمته لمن اطعم واحفظه ٭ على الذى
معروف العفاف موقعا ٭ عصماء عن نطق الخنا سمح ماجدا ٭ صدوق وتحاء ذو مهارة
ابا حسن فاز صوابه وتمسكوا ٭ فليس لمن فيه يرى العيب مسطفا ٭ على وصى المصطفى والى
واول من صلى لذى العرش وانقى ٭ ثم قال ولانه اعلم الناس بعد رسول الله صلعم
وكل من كان اعلم فهو افضل بحسب محلة النفس بالصور العلمية المستلزمة لكونه اعمل بالعبادات
والتكليفات اما الصغرى فلرجوع الصحابة اليه فى وقائعهم المفصلة اليه ولم يرجع الى احد منهم
ولاستناد العلماء فى سائر الفنون اليه من التفسير والحديث والنحو والصرف والكلام الى غير
ذالك حتى العلوم الغريبة ولقوله صلعم اقضاكم على فان القضا يستدعى جميع العلوم الدينية
اما رجوع الصحابة اليه فمسطور فى كتب الحديث والتفسير والسير النبوية عند المخالف
انهم بحيث لا يمكن انكاره بل الاخبار بذالك بلغ مبلغ التواتر حتى ان عمر ابن الخطاب قال
مرة بعد اخرى وكرره بعدا لولا على لهلك عمر وعن سعد ابن المسيب قال ما عرفنا منافق
من مفصلة ليس فيها ابو الحسن الهاشمى واما عدم رجوعه فى امر من امور الدين اليهم فلعدم
النقل المعتبر فيه من الخصم انهم واما صحة الحديث فقد ذكر الحديث رواية عن ابن عباس

باسناده

باسناده بطرق شتى قال قال عمر اقضانا على وابى اقرانا ورواه ايضا باسناده عن ابن مسعود
ان اقضى المدينة على ابن ابى طالب وذكر الخوارزمى باسناده عن ابى سعيد الخدرى قال
قال صلعم اقضاكم على وابيكم ابى وفى هذا الباب احاديث كثيرة عند المخالفين اذكر منها
ما رواه ابن ماجه قال ما على اما دار الحكمة وعلى بابها رواه الحرزى عن شريك ايضا ومنها
ما رواه احمد ابن عمران ابن سلمه مع كونه ثقة عندهم عن علقمة قال قال عليه السلم الحكمة
عشرة اجزاء والناس جزء واحد ذكره ابو نعيم الاصفهانى والخوارزمى ومنها ما رواه ابن شيرويه
الديلمى الهمدانى والخوارزمى باسناده عن سليمان قال قال صلعم اعلم امتى من بعدى على ابن ابى
ومنها ما رواه الحرزى عن جابر قال قال صلعم انا مدينة العلم وعلى بابها فمن اراد العلم فليات
الباب ومنها ما رواه الحرزى وابو نعيم الاصفهانى عن ابن مسعود قال قال صلعم ان القرآن
انزل على سبعة احرف ما منها حرف الا ولها ظهر وبطن وان على ابن ابى طالب عنده فيه
علم الظاهر والباطن ومنها ما رواه ابن عقله العكبرى فى امامه الاكبر عن ابى امامه الباهلى
قال قال عليه السلم امتى بالسنه والقضاء على ابن ابى طالب ومنها ما رواه محمد ابن محمود البخارى
باسناده متصلا عن على عليه السلم قال والله ما نزلت آية الا وقد علمت فيم نزلت وعلى من
نزلت ان ربى وهب لى قلبا عقولا ولسانا طلعا وبالجملة فهو اعلم لكونه فى غاية الفطانة والذكاء
والاستعداد والتمام للعلم والنبى عليه السلم فى غاية الاهتمام بتدريسه ولا يمنعه مانع من احد

العلم عنه فعند تحقق الدواعي وانتفاء الصوارف تحقق المعلول وهو بلوغه في
العلم مبلغ الكمال ثم قال ازهد من غير فانه يدل على اجتنابه من المباحات الشاغلة
وبه يتم الكمالات النفسانية والدليل على ازهد بنه انه طلق الدنيا ثالثا بقوله دنياك
غرى غرى انى تعرضت ام انى تسوفت هيهات هيهات لقد طلقتك ثلثا لا رجعة لى عمرك
قصير وخطرك كثير واهلك حقير آه من قلة الزاد وبعد السفر ووحشة الطريق ذكر
يوسف الكنجى الشافعى عن محمد ابن نصر القرشى شيخ الصوفية بدمشق عن ابن العساكر باسناده
عن ابن البيلمانى يقول سمعت رسول الله صلعم يقول يا على ان الله قد زينك بزينة لم تزين
العباد بزينة احب الى الله منها الزهد فى الدنيا وجعلك لا تنال من الدنيا ولا تنال الدنيا
منك شيئا ووهب لك حب المساكين فرضوا بك اماما ورضيت لهم اتباعا فطوبى لمن احبك
وصدق فيك وويل لمن ابغضك وكذب عليك فاما الذين احبوك وصدقوا فيك فهم
خيرانك فى دارك ورفقائك فى قصرك واما الذين ابغضوك وكذبوا عليك فهم
على الله ان توقفهم موقف الكذابين يوم القيمة وقال صاحب ابن عباد فى هذا الباب

شعر

يا امير المومنين المرتضى ∴ ان قلبى عندكم قد وقعا ∴ كلما حدثت
مدحى فيكم ∴ قال دع المصنف نسب السلفا ∴ من كولاى على زاهد ∴ طلق الدنيا
ثلثا ووقى ∴ من دعى للطير ان يأكله ∴ ولنا فى بعض هذا مكتفى ∴ من وصى المصطفى

عندكم ∴ ووصى المصطفى من يصطفى ∴ والادلة فى ذلك اى فى اثبات امامته من المنقول
والمعقول اكثر من ان يحصى وقد تعرضنا لبعض منها فى كتاب الالفين فليراجع اليه ثم
من بعده ولده ابو محمد الحسن النقى الطيب الذكى السيد السبط الولى الوزير القائم بحجه
ابو عبد الله ثم الحسين الرشيد الطيب الوفى السيد الزكى المبارك التابع لمرضاة الله
السبط الشهيد ثم ابو الحسن على ابن الحسين زين العابدين وسيد العابدين الزكى الامين
ذو الثفنات ثم ابو جعفر محمد الباقر الشاكر الهادى ثم ابو عبد الله جعفر الصادق الفاضل
الطاهر ثم ابو جعفر الثانى محمد ابن على الجواد التقى القانع المرتضى ثم ابو الحسن على
ابن محمد الهادى النقى المتوكل الناصح المرتضى ثم ابو محمد الحسن ابن على العسكرى الخالص ثم
ابو القاسم محمد المهدى الخلف الصالح المنتظر صاحب الزمان صلوات الله عليهم اجمعين بنص
كل سابق على لاحقه واعلم انه اذا ثبت امامة امير المومنين صلوات الله عليه بالنص الجلى
والخفى والمعجز المتواتر الذى هو مناط التعيين للامامة فان العصمة والافضلية من الامور
الخفية لا سبيل الى اثباتها الا بالنص او اظهار المخارق المقرون بالتحدى فيكفى لاثبات امامته
من بعده من الائمة الذين يمتنع خلو زمان التكليف عنهم النص الظاهر المتواتر منه عليه
السلم على من بعده وهكذا الى قيام الساعة فيه بنين لكل منهم العصمة والافضلية فان
المعصوم لا ينص فى غير المعصوم المفضول وقد ثبت النص المتواتر عند الامامية لكل واحد

ثم ابو ابراهيم موسى الكاظم الصابر
الصالح الامين ثم ابو الحسن على الرضا الزكى المرتضى

منهم على من بعده وتواتر من كل منهم دعوى الامامة وظهور الخارق عند الاثنين
اما عند الامامية فلا حاجة الى البيان واما عند اهل السنة فقد ثبت في كتبهم المعتبرة
الصحيحة عندهم ان كلا من هؤلاء الائمة ادعى الامامة لنفسه واظهر الخارق كما لا يخفى على
المتصفح لكتبهم من السير والتواريخ فثبت بذلك امامتهم لما مر من ان اظهار المعجزة على يد
المدعي نازلة منزلة النص والتصديق القولي وبعد ثبوت الامامة لهم ثبت عصمتهم و
افضليتهم الى غير ذلك مما هو المعتبر في الامامة واما النصوص المتواترة عند الامامية من
النبي صلعم باسمائهم والقابهم وكناهم فكثيرة منها قوله عليه السلم للحسين عليه السلم هذا ولدك
الحسين امام ابن امام اخو امام ابوا ائمة تسعة قائمهم ومنها ما رواه حابر رض قال لما نزل
قوله تع اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم قلت يا رسول الله عرفنا الله فاطمئنا
وعرفناك فاطمئنا فمن اولوا الامر الذين امرنا الله بطاعتهم قالهم خلفائي يا حابر وائمة
الامر بعدي اولهم اخي علي ابن طالب ثم الحسن ثم الحسين ثم علي زين العابدين ثم محمد المعروف
في التوراة الباقر ثم انت يا علي وسيدركه يا حابر فاذا ادركته فاقرئه مني السلم ثم جعفر ابن محمد
ثم علي ابن موسى الرضا ثم محمد ابن علي ثم علي ابن محمد ثم الحسن ابن علي ثم محمد ابن الحسن فتلك
الارض قسطا وعدلا كما ملئت ظلما وجورا ومنها ما رواه سلمان الفارسي رض قال دخلت على
النبي صلعم فاقعد الحسين على فخذه وهو يقبل عينيه وفمه فاه ويقول انت سيد ابن سيد

ابو ساده

ابو ساده انت امام ابن امام ابو ائمة انت حجة ابن حجة ابو حجج تسعة من صلبك تاسعهم
قائمهم ومنها ما رواه الصادق عن جده علي ابن الحسين عليهم السلام قال سئل امير المؤمنين
عن معنى قول رسول الله صلعم اني مخلف فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي فعدل له سر العترة
فقال انا الحسن والحسين والائمة التسعة من ولد الحسين تاسعهم مهديهم وقائمهم لا يفارقون
كتاب الله ولا يفارقهم حتى يردوا علي رسول الله صلعم حوضه ومنها ما رواه ابن عباس قال
سمعت رسول الله صلعم يقول انا وعلي والحسن والحسين وتسعة من ولد الحسين مطهرون
معصومون ومنها ما رواه الكلبي عن ابن سعيد المحدث رض عاشر الائمة ابو بكر و
استخلف عمر افاقبل حبر اليهود يقال له النعثل اعلم اهل زمانه في اليهود فقال يا عمر اني حبيبك
اريد الاسلام فان اخبرتني عما اسئلك فانت اعلم اصحاب محمد بالكتاب والسنة فقال له عمر
لست هناك ولكني ارشدك الى من هو اعلم مني واوصى سده الى علي ع فقال حبر يا علي
اخبرني عن ثلث وثلث وواحده فقال علي لم لم يقل عن سبعة فقال له اليهودي انك
اخبرتني عن التلاب وسالتك عن الباقي والاكفت ثم قال اخبرني عن اول حجر وضع على
وجه الارض واول شجرة غرست في الارض واول عين نبعت من الارض فاخبره امير
المؤمنين ثم قال له اليهودي اخبرني عن هذه الامة كم لها امام هدى واخبرني عن نبيكم محمد ابن عبد الله
مرسلا في الجنة ومن يسكن معه في منزله فقال له علي ع ان لهذه الامة اثني عشر اماما

من ذريته سبعة منهم بنى ومنزل بنيا فى الجنة افضلها واشرفها جنة عدن وسكن فيه
انا وهؤلاء انا من ذريته واسمهم وحدثهم الى آخر ومنها حديث اللوح الذى نزل به
جبرئيل من زمرده خضراء مكتوب عليه بياض وسواد نور الشمس واهداه الى فاطمة
عليها السلم من رب العزة فيه اسماء ابنائها وكناهم والقابهم وآجالهم بعد رآه
جابر لمحمد ابن على الباقر ثم اخرج الباقر عليه السلم والد اللوح بعينه فقابله بما كان
عند جابر فلم يقادر منه حرفا ومنها حديث الجواهر التى فى الصحيفة التى نزل بها
جبرئيل عليه السلم الى النبى صلعم فيها اسماء الائمة الاثنى عشر محتوم عند اسم كل واحد
منهم ختم يحتمل ان كل واحد منهم يعلم خاصا منها ويعمل عامنه ومنها ما رواه المجيد
من اهل السنة ان النبى صلعم قال لا زال امتى عالما ولهم اثنى عشر خليفة كلهم من
قريش ومثل ذلك عن عبد الله ابن مسعود فبذلك ثبت امامتهم واما علة الحصر فى
ذلك العدد فلان الامامة لا ينتقل الا بعد موت الامام السابق والله اشار صلعم
كلما خرج منهم طلع فلا يمكن تجاوز الامامة عن الامام الثانى عشر الا بعد موته ولكنه قد
اعطى الله سبحانه لذلك الامام عمرا طويلا الى قيام الساعة فلا يتجاوز عنه الامامة و
لاستبعاد طول بقيوته لحكمة بعد استناد الامور الى الفاعل المختار كما فى طول
حيوة عيسى عليه السلم والدجال ثم الحكمة المفصلة فى اتقائه عما عسى موكولة الى

علم الله

علم الله سبحانه كما صرح به السيد الاجل المرتضى رض قال وهذا كالعلم بمراد الله سبحانه
فى المتشابهات من القرآن فانا نعلم اجمالا ان لها وجوها صحيحة وان غاب عنا العلم
بذلك مفصلا فان تكليفنا وتكلفنا صحانا عن الجواب بوجوه فانما هو بمرء منا غير
واجب علينا انتهى عنوان كل من آدم ونوح وابراهيم وموسى وعيسى وداود اثنى
عشر وصيا فكذلك لمحمد عليه السلم طرا الباب وكما ان لكل من النجوم السبعة السيارة
اثنى عشر برجا تدور هى عليها كذلك لكل من الانبياء السبعة الذين هم ممن له النجوم
السبعة فى الارض اثنى عشر وصيا يدبر امرهم عليهم نظستا العالم العلوى بالسفلى
واعلم ان الانبياء والائمة افضل من الملئكة وبتاصلى الله عليه واله افضل الانبياء و
على عليه السلم افضل من الانبياء فى الكمالات النفسانية وكذلك الحسنين عليهما
السلم واما الباقون فللقوم توقف ثم ان عليا افضل من سائر الائمة ثم الحسنين افضل من
الباقين ثم الباقون فى مرتبة واحدة ولبعض الافاضل فى القائم مرجحات والشيخ ابن بابويه قد
توقف فى تفضيل الائمة على الانبياء كما مر ثم ان اعتقادنا ان محاربهم كفره ومخالفهم
فسقة ومن ادعى الامامة لنفسه سوآهم على باطل وظلم فى ذلك اثم عظيم فوجب التولى
بهم والتبرى من اعدآئهم واوليآئهم اولئك ملعنهم الله ويلعنهم اللاعنون

الفصل السابع من فصول الباب فى المعاد وهو اما مصدر ميمى

CCC

بمعنى العود واما اسم مكان بمعنى محل العود عود المتلاشي الى الوجود او الى الاجتماع
بعد التفرق او الى الحيوة بعد الموت او عود الروح الى البدن بعد المفارقة او
عود النفس الى التجرد او خلاص النفس عما اشتبكت به من الفواسق واعلم ان حوالة
فهذا المحث موقوف على تقديم بعض المسائل وتحقيقها وهي سبع المسئلة الاولى
في تحقق الجسم والمذاهب فيه ستة ١ انه مركب من الجواهر الفردة المتناهية وعليه
المتكلمين وبعض القدماء من الحكماء ويدل عليه وجود النقطة لانها نهاية الخط فهي
ان كانت فهو المطلوب وان كانت عرضا فلابد لها من محل يقوم به ومحلها ان انقسم
لا انقسمت النقطة هذا وان لم ينقسم فهو الجوهر الفرد ولهم ادلة كثيرة مسطورة
في المطولات ٢ انه مركب من الجواهر الفردة الغير المتناهية وهو مذهب النظام
من المعتزلة وكثير من القدماء ورد بلزوم الطفرة والتداخل اللازمين من عدم
قطع المسافة المتناهية في الزمان المتناهي ٣ انه متصل واحد قابل للانقسامات
الوهمية المتناهية وهو مختار محمد بن عبد الكريم الشهرستاني في المتهلل وهو يرجع الى
مذهب الجمهور من المتكلمين لان القسمة الوهمية كيف كانت يحدث اثنينية في المتوسط
من غير اختلاف في مهيته فيجوز على المحزين المفروضين فرجزء واحد ما يجوز على
المحزين المنفصلين من الامكان المحال بالايجاد الا بقاء فجواز القسمة الوهمية ملزوم

بجواز

بجواز القسمة الانفكاكية وامتناع الانفكاك لعارض لا يضر بامكانه الذاتي فيفضي
الى ترك الجسم من الجواهر الفردة المتناهية ٤ انه مركب من اجسام متغايرة صلبه
محدبه في الوهم بحسب الجهات الثلث غير قابله للحركة المخارصة فالجسم المتصل
في الحس كالماء غير متصل بالحقيقة بل مركب من تلك الاجزاء وهو مذهب ديمقراطيس
واتباعه فليس واتباعها وهو ايضا يرجع الى الجزء لما عرفت من ان جواز القسمة الوهمية
يلزم لجواز القسمة الانفكاكية ٥ انه متصل واحد قابل للانقسامات الوهمية الغير
المتناهية بمعنى لا يقف مركب من الهيولى والصورة وهو مذهب الفلاسفة واستدلوا
عليه بعد اثبات انقسام الجسم ان الاتصال لازم للجسم والجسم قابل للانفصال بالضرورة
فعند طريان الانفصال ينعدم الاتصال اللازم فلا محالة ينعدم الجسم الملزوم للانفصال
لو لم يكن له حافظ فلا محاله يلزم اما انعدام الجسم الواحد ووجود الجسمين الاخرين
بالمرة واما اثبات حافظ للجسم من الانعدام عند طريان الانفصال وهو الهيولى لكن
الاول باطل بالضرورة فتعين الثاني وهو اثبات الهيولى في الجسم وهي في حد ذاتها لا يكون
متصلة ولا منفصلة ولا واحدة ولا كثيرة بل هي امر مبهم القوات مع تعين الصور فمع الواحد
الواحد واحد ومع الكثير كثير ومع المتصل متصل ومع المنفصل منفصل فالمتصل من الجسم
غير الهيولى والجسم مركب منه ومن الهيولى وردت مذهبهم عندي بان الاتصال العرضي عندهم

عبارة عن كون المتصل بحيث يفرض له اجزآء مشتركة الحدود والنهايات وح فلو كان
الانفصال قائما بالمجموع من حيث المجموع على نعت الحلول السرياني لزم انعدام
الجسم بانعدام عند طريان الانفصال وهو مجوز ان يكون قائما بالامتداد الجسماني
السارى فيه على نعت الحلول السرياني وعلى هذا فلا سعدم الاتصال عند طريان الانفصال
الى في حد طرء عليه الانفصال ولا يلزم من انعدامه في ذلك الحد انعدام الجسم ووجود
الجسمين بالمرة ولا اثبات الهيولى مدبر ولا وصف فان هذا الرد عليهم مما تعودت به والحمد لله
على التوفيق ٦ انه متصل واحد في نفسه بسيط قابل للانقسامات الوهمية الغير المشاهدة
والطريان الانفصال والاتصال الغير المضادين مع بقائه في المحالين فهو من حيث جوهره
جسم ومن قبوله المخصص بقبول الابعاد الخاصة مادة وهيولى وهو مذهب الاشراقيين
واختاره المحقق الطوسى في التجريد وهو كما يقولون بان الجسم نفس الاتصال الجوهرى
والمقدار المطلق الجوهرى والامتداد الجوهرى والاتصال الجوهرى بفعل الانفصال فلا تضاد
بينهما انما التضاد بين الاتصال العرضى وبين الانفصال ثم ان ههنا مذهب سابع
غير مشهورة وهو ان الارض مركب من الاجزآء الجوهرية وباقى الاجسام من الهيولى
والصورة وهو منسوب الى الشيخ ابى البركات المعتزلى وفساده اظهر من ان يحتاج لبيان
الاختلاف في الاجسام البسيطة بحسب المحل كما تقدم في موضعه **المسئلة الثانية**

في جواز

في جواز خرق الفلك لانه حادث وكل حادث يصح عليه العدم بمعنى الفناء او بمعنى تفرق
الاجزآء صحيحى خلافا للفلاسفة فانهم استدلوا على امتناع خرقه بانه عادم للميل المستقيم
وكل عادم للميل المستقيم ممتنع الخرق عليه فالفلك ممتنع ان يخرق اما الصغرى فلان
كل جسم طبيعى له مبدء حركة والجسم الذى لا يفارق مكانه الطبيعى له مبدء الميل
المستدير فلا يجتمع مع مبدء الميل المستقيم ضرورة امتناع صدور الفعلين المتضادين
عن طبيعة واحدة واما الكبرى فلان الخرق بدون الحركة المستقيمة من الاجزآء من
الخارق النافذ على الاستقامة ممتنع وكلاهما بدون مبدء الميل المستقيم ممتنع وقد عرفت
امتناع اجتماع المثلين في جسم واحد والجواب ان فرقهم مبنى على تركب الجسم من الهيولى
والصورة فان مرادهم بالحركة الطبيعية والميل الطبيعى انما هى الحركة اللازمة من الصورة
النوعية للجسم كما صرح به في طبيعيات الشفاء وقد عرفت فساد مذهبهم في تركب الجسم
من الهيولى والصورة **المسئلة الثالثة** في تحقيق المكان المحلاء وهو عند المتكلمين
بعد معروض بين الاجسام ممتد في الجهات حال عن الجسم صالح لان يشغله جسم وهو
عندهم مكان الجسم وعند افلاطون ومن تبعه مكان الجسم بعد موجود مجرد قائم بذاته
ممتد في الجهات متناه للبعد الذى في الجسم بحيث ينطبق احدهما على الآخر سار فيه بكليته
وهو المسمى بالبعد المنظور مكانه جوهر سادس متوسط بين المجردات والمادية وبحوث

يتحدا في الاشارة الحسية صلت كون المكان بعدا اما موجودا واما موهوما فالجرم بانه موجود
بدون ابطال وجوده خرط العناد واما الاشراقيون فقد استدلوا على مذهبهم
بان المكان مقصد المتحرك بالحصول فيه فلا بد من ان يكون موجودا لكونه قابلا للاشارة
الحسية وكون الجسم منتقلا عنه واليه وكونه مقدرا بالنصف والمنتهى الى غير ذلك ولا
يتصور شئ من الامور المذكورة للعدم المحض فهو موجود والضرورة قاضية والامتداد
مساعدة على ان المكان هو البعد فان الناس كلهم يحكمون بان الماء فما من الاناء وهو البعد
الممتد في داخله بحث تنساوى المتمكن وتمكن فيه ويستقر عليه ويتصف بالخلو والامتلاء
ثم اذا توهمنا خروج الماء من الاناء وعدم ورود الهواء فيه من الطرافة كان بين الطرافة
موجود قطعا فكذا عند امتلائه اذ دخول الماء فيه لا يزيد ذلك البعد من الين بل يطلق بعده
عليه وبالجملة فعلى التقديرين سواء كان المكان بعدا موهوما او موجودا يلزم جواز الخلاء
وهو المطلوب في هذا المبحث **المسئلة الرابعة** في حقيقة الانسان وفيه من المذاهب
المشهورة في هذا الباب مذهب الحكماء وبعض الامامية وغيرهم ومذهب جمهور المتكلمين
ومذهب المعتزلة والسيد المرتضى من الامامية اما على مذهب الحكماء وبعض الامامية
فهو جوهر مجرد مدبر للبدن المحسوس متعلق به تعلق العاشق بالمعشوق واستدلوا
على تجردها وتغايرها للبدن عقلا وسمعا اما عقلا فلوجوه منها ما ذكره ارسطو في

رساله النفس وهو ان المدرك للمعقولات لا بد ان يكون مجردا لان المعقولات صفات
مجردة عن شوائب المادة لما تقرر كالناطق والانسان لا كالانسان وكل مدرك يجب ان يحصل في المدرك
لان الادراك ممثل حقيقة المدرك وكل ما يحصل في الجسم لا بد له من مقدار
وشكل ووضع من شوائب المادة فيخرج لان كل ما يحصل في الجسم يتأثر من لوازمه فلو
حصل المعقول في الجسم لكان يخرج عن المعقولية ومنها ان النفس شاعرة بذاتها فلو كانت
موجودة في آلة جسمانية لادركت ذاتها الا ان ادراك معها آلتها لكانت بينها وبين
آلتها وكان يتسلسل بل كل ما يدرك فانه فذاته له وكل موجود في آلة فذاته لغيرها
وهم احتجاجات آخر واما سمعا فلقوله مع ثم انشأناه خلقا آخر بعد بيان كيفية الموت
ثبوت للبدن وذكر الفتوة من الاطوار والمراد بذلك الآخر هو الروح ولقوله مع ولا
تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا بل احياء عند ربهم الآية ولا شك ان البدن
ميت مشاهد فيكون الحى شيئا آخر ولقوله مع خلق الارواح قبل الاجساد بالفي عام
ولقوله صلعم اذا حمل الميت على نعشه تزوف روحه فوق النعش ويقول يا اهلى يا ولدى
لا تلعبن بكم الدنيا كما لعبت بى جمعت المال من حله ومن غير حله ثم تركته لغيرى والسعة على
غيرى وتمثل ما حالى بى ومعلوم ان المعروف غير المعروف عليه على ان اكثر الامم قائلون
بان الارواح كانت موجودة قبل الابدان في عالم آخر وقالوا ان اب الانسان ورد من ذلك

خلو البعد المذكور عن الجسم عنه بعض منهم مع هذا يوافقون المتكلمين في جواز
الخلاء وبخالفونهم في وجوده ولا يجوزون عند بعض منهم واما عند ارسطو اما المكان
هو السطح الباطن المحاذي مماس للسطح الظاهر المحوي وانحصرت المذاهب في المكان في
الاقوال الثلثة لان المتمكن لابد ان يحاط بمكانه وعلاه بالملاقات فلابد اما ان يلاقيه
بالتمام بحيث ينطبق كل جزء من المتمكن على جزء من المكان واما ان يلاقيه بالاطراف على
سبيل المماسة فعلى الاول يكون المكان هو البعد الموهوم او الموجود وعلى الثاني يكون
هو السطح المذكور فالمذاهب فيه ثلثة ولكل من اصحاب المذاهب ادلة على مذهبه
اما المتكلمون فاستدلوا على جواز الخلاء وهو البعد الموهوم وكونه مكانا بجسم وجهين
الاول ان امتناع الخلاء مستلزم لانتفاء الحركة واللازم ط فالملزوم مثله اما الاول
فلان انتقال المتحرك من المكان الاول الى الثاني على تقدير خلو الثاني يستلزم الط
وعلى تقدير عدم خلوه يستلزم التداخل او الدور او تحرك اجسام العالم بحركة الثقبة
اذ لو لم ينتقل الشاغل لمكان الثاني لزم التداخل ولو انتقل الى مكان الاول لزم الدور
ضرورة كون كل من الانتقالين مشروطا بالآخر او الى المكان الثالث فالكلام فيه كما في الاول
او الى المكان الرابع ويتسلسل فيتحرك اجسام العالم بحركة السهم مثلا واللوازم فتعين
ان يكون المكان خاليا وهو المط وهذا الوجه لتمكن ورد على ابطال المتحلل والكائف

المخصص

المخصصين اللازم من ابطال تركب الجسم من الهيولى والصورة قد مر ابطاله الا ان فيه
ان الدور اللازم ههنا انما هو دور المعية لا دور التوقف الخ لوقوع الانتقالين معا
بحسب الزمان ولا يلزم من ذلك كون كل منهما علة للآخر حتى يلزم دور التقدم على
لا يدل الا على ثبوت المكان الحالي لا على انه بعد موهوم فلا بد من ابطال البعد المجرد
والثاني ان ارتفاع احد السطحين المسوس المطعمين كل منهما على الآخر بتمام اجزائه
دفعة مستلزم لوقوع الخلاء بين السطحين ضرورة امتناع وجود الجسم بينهما قبل الارتفاع
وعند الارتفاع لا يمكن انتقال الجسم الى الوسط بالا بالتدريج لا على سبيل الدفع فيكون
الوسط خاليا عند كون الجسم المنتقل اليه في الاطراف وهذا ادم الرامي لهم موقوف على
جواز الارتفاع دفعة والحكيم يمنعه فلا بد لاثباته من ابطال كون المكان سطحا وبعد امتو
حتى يثبت مطلوبهم اما ابطال كونه سطحا فبان يقال المكان مقصد المتحرك الحاصل فيه وهو
موجود حال الحركة عند الحكماء فالمكان الذي هو مقصد المحوي الحابط مثلا حال حركة مرجود
والسطح هناك موجود محيط بهذا المجرد فاستدلالهم بان كون المكان بعدا موجودا يستدعي
تداخل البعدين الممتدين عند حصول الجسم في المكان وهو محال والا لجاز تداخل العالم في حبة
خردلة بان نقطع قطعه قطعه كخردلة ثم تداخل كلها في واحد منها وهو ط محال بان تداخل
البعدين الماديتين مسلم ومستلزم للفساد واما تداخل المجردين فمجاز بان ان ينطبقا بحيث

العالم ولهذا في كتب الاولين وصحف الانبياء المتقدمين وزبر الاولين عليهم سلامين و
الحرابس شوا هد وحج ويدل عليه قوله ع يا ايتها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك راضية
مرضية واعلم ان النفس عند الحكماء حادثة كما هو عند اهل الاسلام كافة وعند افلاطون
مدعمه والحق هو الاول اذ لو كانت قديمة فهي اما واحدة واما متعددة والاول يستدعي
اتحاد نفس زيد ونفس عمرو هو ط والثاني يستدعي اما كثرة النفوس بحسب المهمة و
هي باطلة لما نعرف من ان الانسانية لا تختلف في زيد وعمرو بحسب المهمة واما تعلقها
بالمادة قبل تعلقها بالبدن لان الطبيعة النوعية لا تكثر الا بحسب العوارض المادية كما مر في
اثبات التوحيد وقبل حصول البدن لا مادة لها فلا كثرة ولا هي لا تفسد بفساد البدن لان
حياتها ذاتها لا من غيرها لانها هي الحيوة والشيء لا يفسد ذاته فالنفس اذن غير مسبوقة
بالعدم ولان الفاسد لا بد له من قوة قبول الفساد ومن البين انها قابل الفساد بما فعل ان يبقى
معدومها للفساد ليس للفعل وهو ظ فلا بد فيها من مبدء القوة ومبدء الفعل وهذان لا يجتمعان
في المجرد لاحتياج الذات لاشتماع صدور الكثير من الواحد بل وجود الامر ان انما يمكن في المادة
التي فيه مبدء ميل مستقيم كما مر في الطبيعيات وهي لا تناسخ لما سيجيء في ابطال التناسخ ولما
على مذهب حصوص المتكلمين فهي اجزاء اصلية وحدث مزاول الحيوة الى المزاج من غير
تغير وتبدل وزيادة ونقصان عند حضور الموت بامر الله ع الملائكة تنبضها وهي للنفس

بالروح

بالروح والحيوة عرض قائم بتلك الاجزاء واستدلوا عليه بان حقيقة الانسان غير الهيكل المحسوس
سيجيء ولا يكون مجردة لانا مدرك الالام والطعوم والروائح باحساسنا الا المجردة بالهم ولانا نعلم
انسانيتنا مع الشك في المجرد فلا محالة يكون حقيقة الانسان اجزاء اصلية معادة واما على
مذهب المعتزلة والسيد المرتضى من الامامية فغير الهيكل المشاهد المحسوس لان المشار اليه
بانا وانت انما هو الهيكل المحسوس ورد بان الاشارة بالهيكل من حيث تعلق النفس به او
من حيث كونها داخلة فيه على الهيكل المعاد ان كان الهيكل الموجود عند الموت لزم
بعث الاقلع والاحرم كذلك وهو ظ وان كان جمع اجزائه من اول العمر الى آخره فان حصر الاجزاء
باسرها لزم انلا يبعث انسان من ينشار من لحوم الانسانية كما هو في بعض البلاد لان جزء
من اجزاء غيره ولا يبعث هو او فيه فلا يبعث هو غيره وهو ع **المسئلة الخامسة** في جواز
خلق عالم مماثل لهذا العالم وعليه قاطبة المليين مستدلين على جوازه بايجاده كما المثلين في الجواز
ولقوله ع اوليس الذي خلق السموات والارض بقادر على ان يخلق مثلهم بلى وهو الخلاق العليم
وخالفهم الفلاسفة والدهرية والبلخي من المعتزلة واستدلت الفلاسفة على امتناعه بان العالم
المماثل لا بد له من الاجرام العلوية الكروية والسفلية المماثلة الى الامكنة الطبيعية فلا بد من فرجة
بين محدب هذا العالم ومقعر ذلك العالم وهو يستدعي الخلاء وهو ع ومن مثل السفلية لذلك
العالم ابدا الى امكنة عناصر هذا العالم فيكون طباعها مقهورة بحسب قسر القاسر ابدا وهو ع لما

بقدر وردّ بمنع وجوب الكريه للاجسام السفليه فان ادلته لا تنهض مدخله لجواز الخلاء لما مرّ
على تقدير التسليم نجوز ان يكون العالمين في محدب جسم آخر ويجوز مخالفة العالم الثاني للاول
في الخفيفه وجواز خلق مكان الفلكي لكل من السفليات في عالمه اما تحوله بعد تسليم وجوب
الكريه في السماء وجهات في جواز كونها في ثخن جسم محيط بها نظر لان الحيز بها لا يكون
كريا اولا وعلى الاول اما متحركا بالوصفيه او بالمحله او صير متحرك اصلا ان كان متحركا بالوصفيه
لزم تحرك العالمين بالسعيه لمخالفة مركز كرة لمركزها فلا محاله نظهر في الحركه اليوميه اختلاف
غير مرصود ولا مشهود وهو باطل وان كان متحركا بالمحله لزم وجود المثل المستقيم في المستدير
وهو باطل وان لم يكن متحركا اصلا لزم خلق الجسم الميت في السماوات وعلى الثاني اما متحرك بالنقله
او بالوصفيه او غير متحرك والالزام في الصورتين الاخيرتين مشترك وفي الاول لزم عدم تناهي
الابعاد واجب باختيار كونه متحركا بالوصفيه على الاول وبالنقله على الثاني ولا محذور بجواز
ان يكون سطحه المحدب في العالمين في نحن سطحه مقعد له وحركتها موافقه له في الجهة فيتحرك
كل من المقعدين بمجموع الحركتين ويجوز حركة على الاستقامه في بعد متناه مترددة من جهتي البعد
المتناهي وباختيار عدم حركته لجواز خلق الميت في السماوات كما قال بعضهم في مثلات الكواكب

المسئله السادسة في صحه اعاده المعدوم وامتناعه ذهب اكثر المتكلمين الى الاول
والحكماء واكثر الاماميه وبعض الكراميه وابو الحسين ومحمود الخوارزمي الى الثاني الاول

المعزله

المعزله القائلين بالجواز في الاستواء حاله العدم واتفقوا على صحة اعاده الجواهر والاعراض
الباقيه الغير المتولده واختلفوا في المتولد والاشاعره في الاستواء حاله العدم وصحة اعادته
مطلقا جوهرا كان او عرضا وبالجمله فاستدل القائلون بالجواز بانه لو امتنع وجوده الثاني لكان
امتناعه من ذاته او من لوازم ذاته فلم يوجد ابدا لامتناع الانقلاب في الحقائق بحسب
الامكان والوجوب والامتناع كما مرّ في صدر الكتاب على ان وجوده الثاني اهون من الاول
لاستعادته بالوجود الاول بملكة الاتصاف بالوجود ورد بان امتناع وجوده ثانيا يجوز ان
يكون امتناعا غيريا لا ذاتيا على انه لو صح اعاده المعدوم لصح اعاده كل معدوم والالكانت
الاعدام متمايزه هف فصح اعادته وقت حدوثه اولا فاعادته في ذلك الوقت لا يكون اعادته
بل ايجاده ابتداء فيكون الشيء من حيث هو معاد يكون مبتدء وهو واجب عن ذلك بان
حدوثه في ذلك الوقت لا يستلزم حدوثه مطلقا لان من شرط كونه مبتدء عدم كونه مسبوقا
لوجود آخر ولا يخفى ان هذا الجواب على ما ورد السؤال كلام على سند المنع الغير المستند وكو
اما القائلون بالامتناع فاستدلوا بوجوه منها ان المعدوم من حيث هو معدوم لا شيء
محض لان السلبه لا تصدق الوجود مع سعة الاشاره العقليه اليه بالجواز لان صدق الموجبة
تستدعي اعتبار وجود الموضوع حال ثبوت المحمول وجودا مقررا له فان ثبوت الشيء
فرع لثبوت المثبت له بخلاف الاشاره العقليه اليه بالامتناع فان الحكم عليه بالامتناع في قوة

الثلث وصدق السالبه لا يستدعي الا وجود الموضوع بوجود اجمالي منهم في العقل
والاشاره اليه بالسلب لا يكون اشاره اليه من حيث هو معدوم بل من حيث هو موجود
لوجود منهم في العقل لا يكفي ذلك الوجود في الحكم الايجابي واعترض عليه اولا بالمعارضه بمثله
لان القول بصحه الاعاده انما هو في قوه السالبه كما ان الحكم بالامتناع كذلك وردّ الاول بان
قولكم المعدوم يصح ان يعود في قوه قولكم المعدوم لا يصح ان يعاد اول ورد بان
قولنا المعدوم لا يمتنع ان يعاد في قوه الموجبه لان سلب السلبيه مفيد للايجاب وثانيا
بالنقض وتقريره انه لو تم دليلكم لصح الحكم على ما ليس بموجود في الخارج والتالي باطل
والمقدم مثله اما الملازمه فظاهره لعموم العله فان المعدوم انما هو معدوم في الخارج
لا في الذهن واما بطلان التالي فلانا نحكم كثيرا على المعدومات في الخارج كقولنا المعدوم الممكن يجوز
ان يوجد والخلاء بعد واجتماع النقيضين مع وشريك الباري ممتنع اقول الحكم الاول حكم
غير مستقيم وذلك لانه ان اريد بالمعدوم المعدوم بالعدم اللاحق فالنقيض له مصادره
عن المطلوب وان اريد به المعدوم بالعدم السابق او بمعنى الاعم فالحكم المذكور لها
عن المحصل لانه في قوة قولنا الممكن وجوده ممكن الوجود وهو لغو والحكم الثاني انما هو ايجابا
انه لو وجد الخلاء لكان كذا كما صرح به في منطق الشفاء والحكم الثالث والرابع في قوه السالبه
ولا كلام فيها حتى الثالث بالمنع ويقرر ان يقال لم لا يجوز ان امتناع الحكم بصحة العود مستلزم لامتناع

العود

العود نفس الامر مجوار استناد العود الى تاثير الفاعل من غير ان يتصوره متصور
سلمنا لكن قولكم المعدوم ليس شيئا مم مجوار ان يكون له هوية ناسه في الوهم
كافية بصحة الاشاره العقليه سلمنا لكن المعدوم له ثبوت خارجية في زمان وجوده
فلم لا يجوز ان يكون الحكم بصحة عوده باعتبار ذلك الوجود كحكمنا على زيد بانه يجوز ان
يعدم ثم يعاد قوله ــــ امتناع الاثبات مبني على امتناع الثبوت في نفس الامر
فسلم الامتناع في الاثبات والمنع في الثبوت غير وجيه والكلام في الهوية الثابته المتميزة
في نفس الامر والمعدوم لا هوية له في نفس الامر والوجود الاجمالي له في العقل لا يكفي
لصحة الاشاره العقليه كما مر والوجود السابق لا يكفي في الحكم بصحة عوده لان الموضوع في
الحكم المذكور بالحقيقة انما هو الماهية العارضة لها العدم وقد عرفت ان المعتبر في صدق
الموجبة ثبوت الموضوع في نفس الامر حال ثبوت المحمول له واعلم ان القائلين بالامتناع
من المسلمين قائلون بالمعاد الجسماني الا انهم منكرون لانعدام الاجسام بل يتفرق اجزائها
وخروجها عن الانتفاع ذكر العلامة الدواني ان انكار انعدام الاجسام لهم مبني على القول
بتركب الجسم من الاجزاء الغير المتجزيه الجوهريه كما هو مذهب المتكلمين او على القول بتناهي
الجسم وانتهائه كما هو مختار المحقق الطوسي من ان الاسامة فان الجسم يبقى عند طريان
الانفصال على الفورين ثم ذكر ولو انتهى الجزء الصوري في الاجسام كما هو مذهب الفلاسفه

قبل يكفي في المعاد الجسماني كون الاجزاء الماديه بينها معاده لا يقدح فيها تبدل الصوره
الى صوره هي اقرب الصوره الرابعه فان قيل فيكون تناسخا وهو باطل اجيب بمنع
انتقال النفس الى بدن مغاير له بحسب الذات لا الى بدن يتالف من ماده ذالك البدن
السابق وصوره هي اقرب الصور الى صوره الرابعه فان سميته تناسخا فلا بد من البرهان
على امتناعه فان النزاع انما هو في المعنى لا في اللفظ قال صدر الافاضل مادل على بطلان
التناسخ شامل لتلك الصوره فان لم تستغني عن دليل آخر والا لاحتيج في ابطال التناسخ
الى ادلة اخرى فاجاب عنه العلامة الدواني بان زوال من الصوره الاولى يلزم عدم
بقاء الجسم بعينه ضروره انتفاء الكل بانتفاء جزئه ثم اذا اعيد اليه صوره اخرى لا يكون
عين صوره الرابعه يتقدم عند تجردها من المادة والمعدوم لا يعاد فيكون البدن المعاد
غير البدن الاول فلا بد من ان يتحقق بما ذكرنا من ان ذالك ليس تناسخا فلا بد من
البرهان على امتناعه ودليلنا على بطلان التناسخ نقلي غير مساعد لهذا المبنى اقول لا شك
ان ما جاز الادلة العقليه على بطلان التناسخ منها ما ذكره الشيخ في الشفا وهو انه انا اذا
فرضنا ان نفسا ما تخصها بدنان وكل بدن يستحق بذاته نفسا يحدث له ويتعلق به فيكون
البدن الآخر فيه نفسان على ان كل حيوان لا يستشعر الا واحدة فان كان هناك نفس
اخرى لا يشعر الحيوان بها ولا يتصرف في بدنه فليست لها علامة مع البدن لانها لا يكون

الا بهذا الخ فلا يكون تناسخ بوجه من الوجوه والاشك ان هذا لدليل ان تم يشمل الصوره
المذكوره فان البدن الثاني انما يستحق بذاته افاضة نفس عليه من المبدء فالنفس المتعلقة بالاول
ان تعلقت به لكان ازالة البدن الثاني نقصان وهو قوله فان سميته تناسخا قد صرح الشيخ
في الرساله الاضحويه في المعاد بان يرد الروح الى بدن غير البدن الاول هو التناسخ وان
لم يطلق عليه اسم التناسخ فان المعنى فيهما واحد والدليل العقلي على بطلان التناسخ ان الشيخ
مخالف لما يطلق به الكتاب والسنه من وجوب المعاد الجسماني في دار الآخره بعد خراب
الدنيا من السموات والارضين وحدوث العالم واثبات الموجب فالدليل مخالفة الكتاب
والسنة وهو متناول لتلك الصوره انما فان نفت البدن الذي نطيع ولا يعصى مخالف الكتاب
والسنة فكلام صدر الافاضل مستقيم وكلام الفاضل الدواني ليس على ما ينبغي والفتى ان
من قال باثبات المعاد الجسماني لا يمكنه القول بالمعاد الجسماني لان الصوره الرابعه صارت معدومة
فلا يعاد والصوره الحادثة يشترك الانام بينها وبين القول بالتناسخ عقلا ونقلا ::::

المسئلة السابعة

في صحة فناء العالم وامتناعه والتوقف فيه والمذاهب فيه خمسه ١ مذهب النظام وهو ان الاجسام بعضي تحدث حالا فحالا وهو سفسطه ٢ مذهب
الفلاسفة وهو ان العالم لا يجوز ان يتقدم وبقي لانه ازلي فاعليه ولان فاعله موجب انما
فعوله لا يتقدم مع بناء العلة لا زمانا بل لغيره وقد مر بطلان مذهبهم ٣ مذهب الحافظ

وجمع من الكرامية وهو ان العالم حادث ولكن يستحيل عدمه بعد الوجود وذالك لان
عدم العالم اما لذاته واما من الفاعل واما لحصوله منه واما لانقطاع شرطه والاول يستلزم
الانقلاب والثاني صدور الاعدام ممن كان شانه الايجاد وهو ظاهر اذ لا فرق بين نفي الفعل
الفعل المنفي والثالث والرابع سيجيء بطلانهما وردبان الفاعل من شانه الاعدام انما هو
بالفرق الظاهر من فعل المنفي ونفي الفعل وببطلانه انما النصوص القاطعة والدليل العقلي
انما لان العالم ممكن وكل ممكن يجب عدمه ٤ مذهب الجمهور وهو ان العالم حادث يجوز
عدمه وفناؤه لامكانه والسمع انما ولنا ابو هاشم لا دليل عليه من العقل بل ما دل
عليه ادلة سمعية كقوله في كل شيء هالك الا وجهه وقوله هو الاول والآخر فان اوليته
باعتبار وجوده في الازل من غير موجود سواه فكذا آخريته وقوله الى عبر ذالك الا انهم
اختلفوا في كيفيته صاروا فذهب اهل الحق ومن وافقهم في ذالك ان فناءه عبارة عن تفرق
الاجزاء واعادته عن جمعها بعد التفرق وقال ابو الهذيل الهلاك والبناء عبارتان عن الخروج
من حد الانتفاع لا من حد الوجود فيصدق في الكل على الموت والمحاط والجاحظ من المعتزلة
والباقلاني من الاشاعرة في احد قوليه الى ان فناء العالم خروجه عن حد الوجود وذالك
باعدام كل من عليها فان الله اماته كما ان وجوده بايجاده فالاول ابو الهذيل وصاحب المعتمد
من المعتزله الى ان فناء العالم يعني من وجه عن حد الوجود ما مر انه اي بقوله افن كما ان

ايجاده بقوله كن وجمهور المعتزله الى ان خروجه كل شيء من حد الوجود لحصوله حد بوجود
ينافي لما سواه في الوجود يسمى بالفناء وهو منجبر بالاستقلال حاصل فرجعه من الجميع عند
ابن الاسحسيد من المعتزلة فينتفي الجواهر بحدوثه وهو غير منجبر ثم بالزمان عند ابن
سفله منهم وهو يقتضي عدم الجوهر في الزمان ولكل جوهر فناء وغير منجبر ولا قائم بالمحل عند
الجبائي والقاضي عبد الجبار فينتفي الجواهر حال حدوثه الى ان الفناء الواحد يكفي لفناء الاجسام
كلها عند ابي هاشم والقاضي عبد الجبار ولا يكفي عند ابي علي بل لكل جوهر فناء مضاد له وذهب
جمع من العلماء الى ان عدم العالم لانقطاع شرط من شروطه وجوده وهو البقاء القائم بذاته الذي
يتقدم الجسم بعدميه عند بقاء من معتبر والبقاء القائم بالجسم المخلوق حالا فحالا الى ان ينقطع خلقه
فينعدم محله عند اكثر الاشاعرة والكعبي من المعتزله ووجود جميع الاعراض للجسم فينعدم الجسم لعدم
جميعها عند امام الحرمين وحصول الاكوان المزيلة المخلوقة حالا فحالا فيه فيعدم بانقطاع خلقها عند
الباقلاني في احد قوليه والجبائي عن قول الجاحظ والجواربي وابو الهذيل ان الاعدام يمضي الاخلاء
غير معقول ولا منقول وعن قول المعتزلة بوجهين احدهما ان الفناء الموجد العالم بذاته جوهر
ولا عند الجواهر والفناء الحال في الجوهر لا يمكن ان يكون حالا في جنسه على ان اعدام احد الضدين
بالآخر المعين ترجيح بلا مرجح وثانيهما ان الفناء الموجود ان كان وأجب الذاتة لا يمتنع وجود ضده وان
كان ممكنا فعند وجود العالم لا بد ان يكون سعد وما فالعدم السابق له اما لذاته فيلزم الانقلاب

من الامكان الى الامتناع او الوجوب وهو ح واما الحصول منذ آخر له فلزم التسلسل في
حصول الاعداد واما الانقطاع شرط لزم من المحذور ما سيجئ في الجواب عن مذهب البشر
ومن بعده وهو ان البقاء الذي هو شرط وجود العالم ان كان جوهرا لزم المرجح بلا مرجح اذ ليس
احد الجوهرين اولى بالشرطية من الآخر وفيه نظر وان كان عرضا تحصيل البقاء موقوف على حصول
محله في الزمان الثاني اما نفس البقاء واما معلوله فلزم الدور او التسلسل وهو ظاهر واما مختار
الخامس مذهب ابي الحسين البصري واتباعه وهو التوقف في اثبات صحة القضاء وعدمها وهو في
الحقيقة اعتراف بالمحال في هذه المسئلة المسئلة الثامنة في وقوع المعاد علم العالم والمذاهب فيه
ثلثة الاول مذهب الجمهور وهو القطع بوقوعه باحد المعنيين لكونه ممكنا وقد اخبر الشارع بوقوعه
واخباره الزامي في نهاية العقول والثاني مذهب الحكماء وهو القطع بعدم وقوعه لما مر من امتناع
القضاء على العالم عندهم وقد عرفت مافيه والثالث مذهب امام الحرمين محب القطع به والاجماع
عليه وهو التوقف وبطلانه الاجماع على وقوعه واذا المذاهب المسائل المذكورة فلنصرف عنان الكلام
صوب بيان المطرف والمذاهب في المعاد فنقول المذاهب المحصلة منه خمسة الاول مذهب الاشاعرة
واليه اشار المصنف بقوله واتفق المسلمون كافة سوى آخرين كافرين مؤسسين لام على وجوب المعاد البدني لا
انهم اختلفوا في المعاد بعض البعض وفي كيفية الاعادة فقالت الاشاعرة ان المعاد هو البدن فقط
وكيفية اعادته ان الله تعالى يعدم اجزاءه ثم يعيدها بالايجاد وقالت المعتزلة والسيد المرتضى وبعض

القدماء من الامامية ان المعاد هو البدن فقط وكيفية اعادته ان الله يفرق اجزاءه اثم
يعيدها بجمع الاجزاء ورد الحيوة اليه هي عرض من اعراض البدن اليه وقالت المتاخرون
من الامامية وكثير من الاشاعرة كالغزالي وابن الحسين الحلمي وابي القاسم الراغب الاصفهاني
وبعض المعتزلة كابي القاسم الكعبي البلخي وابي زيد الدبوسي ومعمر وبعض الكرامية
وكثير من الصوفية والمحققين وجمهور الفلاسفة والتناسخية ان المعاد هو النفس والبدن
وكيفية اعادته عند الامامية وبعض المعتزلة والكرامية جمع الاجزاء بعد تفرقها ورد النفس
المحادثة اليها وعند علماء الاشاعرة والصوفية والفلاسفة ايجاد البدن بعد اعدامه ورد النفس
المحادثة اليها وعند التناسخية بانتقال النفس المذممة من بدن الى بدن آخر في الدنيا وانما
اتفقوا على وجوب المعاد البدني لوجوه الاول قوله اي لولا المعاد البدني الموعود به لفوت التكليف
اذ تكليف العباد بالمتاعب البدنية من غير المكافات الموعودة باللذات البدنية والاخرة مستقبح
عقلا وانما حصل المكافات بالاخرة لاتصال زمان التكليف بالموت وكون الغرض من افعالهم
اتصال النفع الدائم كما مر وهو لا يتصور الا في الآخرة على ان النعم الدنيوية لا يصلح المكافات اذ
المفهوم من النعم هو المنافع الواصلة الى العين ابتداء وهو مستند المعتزلة والامامية مثل عليه
اعادة البدن مع جميع شخصاته حتى الوقت المعدوم اتفاقا مستلزم لاعادة المعدوم هو ممنوع وبدون
جميع شخصاته لا يكون المعاد معادا وعنه نبطل القول بالعدل قلت قد مر الكلام في ابطال هذا

المعتزلة في تخصيص حقيقة الانسان ولا يرد شيء على الامامية مما اورد على المعتزلة لان المعاد من
البدن عندهم انما هو الاجزاء الاصلية ولا يبطل قاعدة العدل لان المطيع والعاصي بالحقيقة
انما هو النفس والبدن بمنزلة آلاتها فالجزاء على النفس وهو لا يتغير ولا يزيد ولا ينقص فزيادة
الآلة ونقصانها لا يخل بالعدل كما لا يخفى والثاني لانه اي المعاد البدني ممكن لان قابلية جمع
الاجزاء بانية وقدرة الله تعالى بجميع الممكنات والصادق السامع صلوات الله عليه وآله اخبر بوقوعه
فيجب القطع به وهو مستند عامة الاهل للاجماع قيل اخبار الشارع مع كونه ظني الدلالة محتملة
للتاويل كالايات الدالة على التشبيه على ان بعث الانبياء الى الخلايق يقتضي دعوتهم بما يمكنهم
الوقوف عليهم ولذا بقيل كلموا الناس على قدر عقولهم ولا يمكنهم الوقوف على المعاد الروحاني واذ
السرمد النفساني فاضطروا في دعوتهم بالمعاد البدني ليكون للمعاد الروحاني فدعوتهم بالمعاد
البدني لا يفيد صحته ورد بان اخبارهم بما لا يكون مطابقا لنفس الامر مما لم يحتمل بعد قيامهم على انه يمكن
لكثير من خواص الامم ادراك المعاد الروحاني فلا بد من اظهار الحق الواقع عليهم ولا اظهار منهم
على وجه وطيئة الاخبار للعينة لا يخل بقطعية العلم الحاصل بالتواتر من ضرورية الدين فان
قيل القول بالمعاد البدني العنصري مع عدم تناهي الزمان والاشخاص الزمانية يستدعي دخولها
لا يتناهي في الوجود وهو و بتناهي القوة الجسمانية يستدعي انقطاع السعادة والشقاوة وعروض
الفتور في الآخرة ودوام الاكل والشرب في الجنة يستدعي دفع الفضلات ودوام الاحراق في النار

يستدعي فناء البدن في الآخرة والكل خلاف المفروض وبعثة الاجزاء بعينها يستدعي عدم التراخي
بالحركات وهو واعادة الابدان في الآخرة يستدعي القول بوجود عالمين وهو وخلق الانسان
في الآخرة لا بطريق التولد والتوالد غير معقول والقول بالمعاد البدني يستدعي خرق الافلاك
وهو قلنا اثبات الصانع العالم كما مر دافع لما لا يتناهى في الوجود واثبات جواز العالم
المماثل دافع لاستحالته ومنع تناهي القوة الجسمانية دافع لانقطاع السعادة في الآخرة على انه يجوز ان
الجسم من المبدأ قوة بعد قوة الى غير النهاية كما قالت المشاؤون في النفس المنطقية مما لا فلاك
الفاعلة للحركة الغير المتناهية وجواز ايراد البدل لما يتحلل الى غير النهاية من العادة دافع
لعروض الموت في الآخرة وجواز ازالة السبب الموجب للدفع بفضل الله ورحمته مع ان
النقل من دوام الاضداد دافع لجواز دوام الدفع في الآخرة واثبات عليه قوم المجوسية انهم دافع
لاستحالته ومنع اشتراط التحلل في الآخرة بالتولد والتوالد دافع لذا لك المحذور واثبات جواز خرق
الافلاك دافع لاستحالته كيف وهم افلاطون اذا تعقلنا في الغيوب وحصل ما في الصدور والآيات
الآتية عليه اي على المعاد البدني والثالث وهو مستند الملقائلين بان المعاد على النفس والبدن
جميعا من المسلمين انهم وذلك لان قوله ثم انشاناه خلقا آخر على ان المراد من الخلق الآخر
هو النفس وقولهم ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا بل احياء عند ربهم وقوله
ع ونجاتنا به من روحنا تمثل لها بشرا سويا الى غير ذلك الادلة على وجود النفس المفارقة للبدن

فلابد من اعادتها مع البدن ويدل عليه ايضا قوله صلعم اذا اهل الميت على نفسه نوحت
روحه فوق النعش ويقول يا اهل ما فعلتم بكم الدنيا كما لتبتم فى جمعت المال من حله
ومن غير حله ثم تركته لغيرى والمعضلين فاحذروا مثل ما حل بى ومن المعلوم ان المعروف
هو المعروف عليه والرابع ويمكن ان يستدل عليه بانه لما كان تخصيص بعض الاجزاء
التى هى الاجزاء الاصلية دون البعض ما سحقا فى البعث منافيا لحكم العدل وكونها
للاجزاء المقومة للحيوة زائل عنها بعد الوفاة فلابد من القطع باثبات النفس وبقائها
مع البدن للانكار على حاصل اى على حاصل المعاد البدنى وذالك لانه مما علم من الدين ضرورة
وكل منكر ضروريات الدين كافر فما تقدم المذهب الثانى مذهب الحكماء وتقريره ان المعاد
على النفس الناطقة المفارقة لا على البدن لان المحس والمتخيل فى الحقيقة انما هو النفس
البدن مع القوى الجسمانية الحالة فيه آلات وحوامل لها وبعد مفارقتها صار كالجماد لا شعور له
ولا عليه بعينه عيب ومع هذا يتعدم فاعادته عج والمراد بمعاد النفس تخلصها عن علائق البدن
وتلذذها باللذات النفسانية والراحات الروحانية ان كانت سعيدة وتضررها بحرمان
السعادات النافعة وفقدان المرادات الغاية ولذع عقاب الهيئات السوء ان كانت سعيدة
فقد ان كانت مخلية بالفضائل متخلية عن الرذائل على وجه الكمال فلها السعادة المطلقة الابدية
وان كانت كاملة فى التخلية بالفضائل ناقصة فى التخلية فلها الاذية المسقطة بقدر الذنوب ثم الهيئات

الردية المكتسبة ثم لمال لسعادة المجتمعة وان كانت كاملة فى التخلية عن الرذائل ناقصة فى
الحلية فلها الابدية مع الحد بكالها مطلقا والحظ الاوفر من السعادة الابدية والعافية عن
الشقاوة المطلقة مع الجهل ببعض كمالاتها والعلم ببعض هو العقد الشرعية من المتخلفة
البهائم الانبياء صلوات الله عليهم اجمعين والنعائة من العذاب فى سعة من رحمة الله مع الجهل
بجميع كمالاتها من غير سعادة وشقاوة حقيقتين وان كانت ناقصة فى الاولين فلها الشقاوة
الابدية قال الرسول الكبير بلغنا اسطوا واما المعاد فقد ورد الشرع به ونحن نسلم على
وفق ما ورد الشرع به الجسمانى وهو تنقسم الى لذات عقلية ولذات حسية كما قال اهل الحق لكل
امرئ فى غده ما يرجوه فى يومه والثانى يلزم من مذهب الاسكندر ان النقوش الناقصة والاوهام
على الكمال يفسد بفساد البدن والبه مال ابن سينا فى رسالة المعاد وهو مخالف لما ذهب اليه
ارسطو فان النفوس مطلقا عندنا غير فاسدة وهذا خلاصة مذهبهم وهو ضعيف لان منشأ
البدن ميت على تركب الجسم من الهيولى والصورة وقد عرفت فساده وعدم بعث البدن
خارق لاجماع المسلمين المذهب الثالث للشافعية فبعضهم قال باشتراع تجرد النفوس بعد
المفارقة لانها حوسبة دائمة الانتقال فى الحيوانات وغيرها من الاجسام وهم اراذل القوم
ومن هم ارك المذاهب وذالك لان مرادهم بحرمة النفوس ان كان المراد بحرمته انها لا
فيمتنع انتقالها لاستحالة انتقال الصور والاعراض من محالها كما تقدم وان كان انها مجردة

دائمة الانتقال فمرادهم انتقالها فى الاجسام من غير تخلص الى عالم النور مخالف لمقتضى العناية
الالهية من ايصال كل ذى كمال الى كماله وبعض آخر منهم كهرمس واغاثا ذيمون واسناد طيس
وفيثاغورس وسقراط وافلاطون وغيرهم من النواسى والمصريين والفارسيين
والبابليين والهندين واهل الصين ذهبوا الى ان النفوس مجردة غير منغمسة بالاجسام
كل بل من مستعد من تدبير بدن الى تدبير بدن آخر ثم اختلفوا فى حكمة الانتقال فمنهم من لم يجوز
انتقال النفس الى بدن من غير نوعها كانتقال النفس الانسانية الى البدن العرسى بل اما تنتقل
النفس الانسانية الا الى البدن الانسانى والعرسية الى البدن العرسى وهكذا وسمى هذا الانتقال
نسخا ومنهم من جوز انتقال النفس الحيوانية الى ابدان الحيوانات وان لم يكن من نوعها
كانتقال النفس الانسانى الى البدن العرسى وبالعكس وسمى هذا الانتقال مسخا ومنهم
من جوز انتقال النفس الحيوانية الى الجسم النباتى وسمى نسخا ومنهم من جوز انتقال
النفس الحيوانية والنباتية الى الجسم المعدنى وسمى رسخا وذهب اصحاب احوان الصفا الى
جواز انتقال كل من النفوس الى كل من الابدان متددة فيها ان ما طويلة بحسب الهيئات
الردية المكتسبة ثم تسفل منها الى الاجرام الفلكية وهى لصاحب الاشراق الى العرس
الكل بعد الخلاص عن عالم النور ونفوس المتوسطين من الزهاد والعباد تنتقل
الى الاجرام الفلكية ولا تجاوز عنها ونفوس الناقصين الى الاجسام الحيوانية متددة فيها

من بعض الى بعض دون الاجسام النباتية والمعدنية وحكى المشرعون منهم عن اهل
الذوق وهم حكماء الفارس والهند والصين ان النفس لاحتياجها فى اخراج ما بينها من القوة الى
الفعل تتعلق الى البدن فاذا استكملت فيه قبل الموت ولو بسكرات الموت لا تنصلب بالعالم العقلى
والا لانتقلت الى ابدان الحيوانات الا انها بعد المفارقة صارت متعلقة ببدن حيوان بناسب
ما علمت عليها من الهيئات الردية وكان عظم جثته بحسب تلك الهيئات ثم يتيسر لها الى حيوان
لتلك الجثة اصغر من الاول الى ان تزول تلك الهيئة فينتقل الى حيوان لحق الجثة الاولى على
حسبها فى عظم الجثة وهكذا الى ان تزول تلك الهيئات بالكلية فتخلص عن عالم الكون والفساد
وتصل بالاجرام الفلكية وهى اول منزل من الخان وهكذا الى ان يفارق عالم الاجسام ويتصل
بعالم النور واختلاف الحيوانات بحسب اختلاف تلك الهيئات الردية بحسب الشدة والضعف
فلكل من الحيوانات الحريصة مثلا جزء خاص من الحرص ولكل من السباع جزء من الكبر ولكل
قوم امة من الحيوانات تسمى بهم حلها كالاراذل واهل الخنوث فان السباع امتهم فلا تحمل
الا انسان ولا تسكن الا ابدان الحيوانات الا النفوس الانسانية المستعدة ولهذا قد يوجد من
حكماء الهند وصل من اهل السافل العشقه وصل هو الى شرع دين الصابئة لطهور ذلك الملك ان باب
الابواب مختار جميع الابدان الحيوانية هو البدن الانسانى لان باب الابواب هو الذى يتعذر فى
الدخول على سائرها وعند تزوله لا يصل نفس مستعلة الى بدن لا انسانى لان بدنها يتعذر عليها الا

بحسب المزاج واقربهم الى الاعتدال واولاهم بحصول النور الحدقية الذي هو النفس المفارقة العين
المنتقله فبعض بحسب استعداده من المبدء نفس جديدة عليه فلو قارنه نفس مستنسخة حصل
للانسان الواحد نفسان وهو محال لعدم شعورنا الا بنفس واحد هذه خلاصة مذهبهم والله
مالك الملك الحكم حتى انه نقل عن ارسطو انه رجع عن رايه في ابطال التناسخ الى ان استاده افلاطون
وهو المشهور من منع الشايخ فوكه فصله السابعه وهو ظن فوجه آ انه لو كان التناسخ حقا لساوت
عدد الحيوانات والنفوس الانسانية المستنسخه والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان
زيادة النفوس على الابدان يستلزم ازدحامها على بدن واحد سواء تراضت ام لا والعكس
يستلزم اما ايجاد الحيوانين او اكثر واما تراجم بلا مزج مع حرمان بعض الابدان المستنسخة
لعلاقة النفوس عنها واكلهم اما بطلان التالي فلاختلاف الكائنات والفاسدات في العدد اوقع
وآحاد قد يتولد من الغلو والدمدان ما زاد على اسرات الناس في سنين لكثيرا فصلا عن اسرات
اهل الحرص في ذلك اليوم وقد يكاثر في ذلك النوع على الفاسدات وقد موت من الحيوان
في اليوم اكثر مما يتولد منه في ذلك اليوم كما في الوبآء العام والطوفان الشامل بحيث لا يبقى على وجه
الارض حيوان واجب عنه بان المتولد من الغلو في اليوم الواحد مستنسخه في الارض نه الغلة
كما مر فلا يلزم منه اختلاف العدد والفاسدات بالوبآء العام او الطوفان الشامل على تقدير التسليم
بحوان فيما في الكائنات المتولدة من المحرات الساكنة بحسب الارض وفي اقصر الصور للفاسدات

من الحيوانات

من الحيوانات الساكنة على وجه الارض ان كل مزاج حيواني مستدعي من المبدء نفسا
مدبرا له فبعض عليه من غير تناسخ واجب منع الاستناد آ بجواز ان يكون مزاج غير الانسان
ناقصا لاستدعي من المبدء افاضة النفس عليه بل يقتصر على قبول النفس المستنسخه من
الابدان الانسانية المستغنية عنه ان القول بالتناسخ يستدعي امتناع زمان الفساد للبدن
الانساني بزمان يكون البدن الحيواني وهو غير لازم له واجب عنه منع عدم اللزوم بجواز
استناد اللزوم الى الاوضاع الفلكية او القيامة الازلية التي لا علم لنا بها وهو مختار صاحب الاشراق
ان النفوس المجردة المفارقة عن البدن باقية مشتاقة الى عالم النور وان لم يدركه حالة الا
وذلك الاستياق لها بسبب المناسبة الذاتية وادراك اللذات العقلية ولان كمالها في اعطاء
حق مهرها ومحبتها واعطاء الغير مشاهده التاثير مهرها يسلط على القوى الحسمانية ومحبتها
صدها الى عالم النور عند انقطاع مادة القوى الجسمانية المشاهية فلا محدث ولا مثل جديد خلافا لها
من البدن الاشرف الى الابدان التي هي احسن من الاولى بل ان كانت كامله بحسب العلم والعمل
فبعد خلاصها محدث الى عالم النور باكليته وبعضها قد نسبه بنور الله ونور القبول والنفوس
المفارقة من الانبيآء والاولياء والفائزين بعالم الانوار فان كل لاحق مستدل بالسابق و
ان كانت متوسطة في الامرين صحدث الى عالم المثل المعلقة التي مظاهرها الاجرام الفلكيه
المختلفة في الصفاله والعلو بحسب اختلاف نفوسهم في الشرف تلهم من المطالع والمشارب

والمناكح والملاذ النورانية ما لا عين رات ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب احد من
البشر على حسب ما وعدهم المرسلون وقد يحصل من تلك النفوس المتوسطة المستنيرة
طبقات من الملئكة السماوية على حسب طبقات الافلاك ومنه يظهر منزلة الفضل
والاماثل البشر على الملئكة وهم خلود في ذلك العالم اما ابدا كما هو رأي الاوائل لاجماع
الكون والفساد في الفلكيات واما مانا طويلا بان من الفلك الادنى الى الاعلى وهكذا الى
ان يصل بعالم النور او يجتمع في المحدد كما هو راى افلاطون وقال بعضهم لابد من مرورهم
على الافلاك واتصالهم بالآخرة الى عالم النور واليه مال صاحب الصفا وان كانت في الامرين
فصارت متعلقة بالمثل المعلقة الروحانية المخالفة المناسبة باخلاقها مجردة ناسية في التذكر
والقبل التنفس بمحض انتمائها مظاهر لهذه المثل الموجود في الاعيان فيعذب بتلك المثل ومحدثها
عذاب الحرمان والفراق الى غير الله مما وعدهم المرسلون وتوضيحه ان المثل جواهر مجردة لا في
محل فينقسم اولاه الى المثل الافلاطونية وهي مثل بوارئ نبه قاته في عالم الانوار العقلية والمثل
المعلقة وهي تنقسم الى نورانية وظلمانية ثابتة في عالم المثال المعلق فالنورانية مما يستلذ بها السعداء
من انهم جون ولا غلمان مرد حسن كامثال اللؤلؤ المكنون وغير ذلك من نعيم الجنان والظلمانية
مما تعذب بها الاشقياء من انهم عقارب سود ورق وغير ذلك من عذاب الجحيم فلا يمكن
ان يدركها الحواس الا بطاهر ويجوز ان يكون لها مظهر في هذا العالم كصفالة الماء وصفو

الهوآء

الهوآء وكدورة الدخان وربما تنقل هي من مظهر الى مظهر ومن هذه الصور المثالية
المتخيله في العالم يحصل ضرب من الجن والشياطين والغول فتراها كثير من الناس وهيهات
مخلفه فقد تظهر في بعض البلاد والاوقات اكثر مما في بعض لمناسبة لهم منها على ما تحقق عند صاحب الاشراق
بالتواتر من جمع كثير عن اهل دمشق ومدينه من سالح من ادرنا بالجان وقد عهد عندنا في بلاد
الهند جمع اكثر من ان يحصى من وجود الجن ورؤيتها وقد ظهر لهم مرة من الجن على صوره الهرة
بالاسورات المهيبة هدرت الارض والسمآء من غير تخوف فعاست عيني وهو ما تفردت
به في ابطال التناسخ وبالله التوفيق تقريره ان رد النفوس الانسانية بعد الموت الى الابدان
اما مثلها الى الابدان واسند دعآءها اياها يحصل الله دعآءها مقرونه بالاجابة واما من قبل
الفاعل المختار وكلاهما بطلان اما الاول فلان النفوس الانسانية بحكم كل مولود يولد على
الفطرة الحديث يكون مشتاقة الى خير الخير والكمال ومشاهدة الجمال والجلال لولا علاقة البدن
وانغماسها في اللوازم البدنيه فلا يعد انقطاع العلاقة البدنية لا ميل الى الرجوع بالبدن
لان السعيد بعد الموت يدرك اللذات الاخرويه السريعه الحاصله بالسمة الى اللذات الدنيوية
المسوبه بالكدره فلا يمكن له الميل من الاشرف الى الاحسن والسعي بدرك الالام الاخرويه
التي هي اشد وافى ويعلم ان موجبها التعلق السابق بالبدن فعمل عنه لا الله السعه فمن قبل
لم يحزن ان يميل الى بدن آخر لحصول الثواب والنجاة من العقاب عاد ملت لعدم سعيه بكله

يقاني بدن اشرف واحسن من الاول بل يجوز ان يقال الى بدن احسن منه لا عمل له
خوفا عن مزية العقاب واما الثاني فلان الفاعل حكيم لا يفعل القبيح ولا يترك المصلحة
المصلحة في الرد اما عائدة الى الفاعل وهو ظ واما عائدة الى الغير فخ اما ان يكون المصلحة
العائدة الى الغير افاضة الرحمة عليه تلك النفس او ايصال الثواب اليها او تخفيف العقاب
او تبديل البدن الآخر والثلثة الاولى في الآخرة اولى والآخر ممكن بالجديد اخ وما ذكر
عليه تقرير وترك الاولى مع وجود المراعي وانتفاء الصارف قبح مسح على الله ع والحمد لله
على تمام النعمة واتمام الرحمة المذهب الرابع مذهب حالسوس وهو التوقف في المعاد وذلك
جهلا منه وخرق للاجماع والعقل المطاع ممن يقول به من المسلمين المذهب الخامس مذهب
ينسب الدهرية وهو نفي المعاد وقد نقل الامام الرازي في نهاية العقول ونحن لا نعرف منهما قولا
ذهب اليه وفساده اظهر من ان يخفى والقول به من المسلمين خارق للاجماع وهو كفر هكذا
يجب ان يحقق المقام ودع عنك تراجمه البطون والاوهام واذا ثبت امر المعاد البدني فلا بد من
بيان من يجب العود اليه اشار المصنف بقوله وكل من له عوض حيوانا كان او انسانا وعليه
عوض لمحب ففيه عقلا كما عرفت من باب التكاليف والاعراض والادلة السمعية اكثر من
ان يحصى وغيرهم ممن لا عوض له ولا عليه من الاطفال وبعض الحيوانات والسماء والارض
يحب اعادتهم اما الحيوانات فلقوله ع وما من دابة في الارض ولا طائر يطير بجناحيه الا امم
امثالكم ما فرطنا في الكتاب من شيء ثم الى ربهم يحشرون واما غير الحيوانات فقد ورد السمع
بان الجبال ينسفها ربي نسفا ويطوي السماء كطي السجل للكتب والارض مد لها غير الارض و
كذا السموات بدلن يحققان مالك كل منها ويجعل مكانها اخرى وعن علي عليه السلم ان ارض
الجنة مضاءة من غير شمس والجنة من ذهب وقيل تبدل الارض مخبز تقوتها تحشر عليه نبيها
عوجا ولا امتا وتبدل السموات جميعا بكور شمسها وانشقاق كواكبها وانسفاها والجبال
قرها ويجب الايمان بكل ما جاء به النبي صلى الله عليه وآله وعلم بحيثه بالتواتر والمراد
بمعنا قرار دار المعاد مقرونا بما تقدم من ذلك الصراط وهو على ما ورد في الحديث جسر
ممدودة على متن جهنم ادق من الشعر واحد من السيف على حسبه كلا لب وخطاطيف
فاكلوب منها تحبس على رسمه ومنهم من تهوي بهم على وجوههم بردة الاولون والآخرون فاهل
الجنة يمرون عليها واهل النار يعبرونها سهولة ثم يلغ من اهل النار الى مستقره سقط من ذلك
الصراط ويدل عليه قوله تع فاهدوهم الى صراط الجحيم قيل ويشبه ان يكون المرور عليه كناية
عن ورود المحشر على النار كما نطق به قوله ع وان منكم الا واردها وانكره القاضي عبد الجبار و
كثير من المعتزلة لامتناع العبور على ما هو ادق من الشعر واحد من السيف على انه لو امكن
كان تعذيبا للموالين ولا في الآخرة على الابرار ولذا قال بعضهم هو طريقان في الآخرة احدهما
الى الجنة والثاني الى النار يهتدي اليه كلا من الفريقين الى طريقه وعمل بها الاعمال الردية
الملفوفة

بها والاعمال الحسنية المثابة بها كانه يمرون عليها بقول المرور عبارة عن كونها وقعوه عن
قلتها واجيب عن زعمهم بان غاية الامر في العبور عليه انما هو من قبل العادة كالمرور على
الماء والطيران على الهواء ممنا ولا يتاتى في امكانه الثاني والتعذيب بالمرور عليه منتف من
الابرار بفضل الله وتسهيله عليهم وذهب ابو الهذيل العلاف وبشر بن المعتمر الى جوازه
دون وقوعه وتردد الجبائي في نفيه والميزان وهو اما جسم له كفتان وسان ولسان
كما ذهب اليه اكثر المفسرين واما عبارة عن العدل لامتناع وزن الاعراض التي لا يعاد لامتناع
بقائها ولعدم فائدة الوزن ان امكن مع علم الله ع بتفاوت الاعمال وقد له به عباده و
جماعة من معتزلة البصرة والبغداد وذهب العلاف وبشر بن المعتمر مذهبهم في الصراط من
الجواز دون الوقوع وعندنا ان النصوص الواردة في باب المعاد وهي على ظواهرها كالحوض
والشفاعة والكتاب بالخير الجسماني الذي يكون التاويل فيه كفرا على ان وزن الاعمال يشبهه محاسبتها في
الميزان الجسماني ممكن ويخلق الله ع لكل عمل جسما حاملا له في الجنة مناسبا له في الخفة والثقل
ولا يكون عبثا لاثبات الحجة البالغة على الخلق في الجزاء او الحكمة مخفية استاثر بها الله ع بعلمه
ويدل عليه قوله تع ونضع الموازين القسط ليوم القيمة واسطاق الجوارح بالشهادة عليها
باعمالها وكذا اسطاق الارض والسماء وشهادة الحفظة ويدل عليه قوله يوم يشهد عليهم
السنتهم وايديهم بما كانوا يعملون بآدائه صاحبها وبطاقات كتب لقوله ع وكل انسان الزمناه

ثم انام الله عينيك ويفتح له باب الجنة فلا يزال ينجلي من بروزها الى نوع القيمة ويقال للثاني لولا
ذنبت ويفتح له باب الى النار فلا يزال ينجلي من حرها الى يوم القيمة وعن ابن بصير عن الصادق
عليه السلم في الكافي يتاتى مناد من السماء افتحوا له في قبره من النار واكسوه ثيابا النار و
افتحوا له بابا الى النار حتى ما ينا وما عندنا خير له فضربناه عمود يلث ضربة ليس منها
ضربة الا طار قبره فوضع بذلك الطريقة حال حسوبه لصارت بريما وفي رواية انه سمع بلك الضربة
جميع ما خلق الله ما خلا الثقلين وعن النبي ع قال ان ركت ارعل العم فارا ها سعر بعمر مسعر ولم
ادر العلة حتى بعثت مسالت جبريل عن ذلك فقال ذلك من ضرب الملزبة ولعلم
ان الثواب عند الاشاعرة والمعتمد عندنا واكثر من المعتزلة فضل وعندهم نوعان
احدهما مستحق في الوعد بشرط عدم احباطه له العفو عنه انا لخلف في الوعيد فضل لا نقض
وعندهم ان الخلف في الوعيد بعض مع عدم الوعد ما لعفو عنه كما في حق الكفار ومع الوعد ما لعفو
عنه وصل كما في حق عصاة المؤمنين فانه ما لحقيقة ابقاء ما الوعد لا حلف ما الوعد فان الوعيد
مشروط بعدم مسببه فلا يكون وعيدا بدون شرطه وعند جمهور الامامية واحد الاستحقاقين في
مقهوريتها يحسن تربيتها على الافعال والتروك لان كلا من الواجب والحرام يستحق سببا للثواب
العقاب وقد ورد الكتاب والسنة والاجماع انما المخلدان في احد الاستحقاقين مع ارتفاع الوعيد
على الله سبب الافعال والتروك سل يجب اتصاله الى العبد على الله اما مذهب الاشاعرة

الثاني والمعتزلة العدلية الاول والتفضلية الى وجوب اتصال الثواب على الله وجواز العفو في العقاب عقلا لا سمعا كما زاه بعض البغداديين او سمعا وعقلا كما ذهب اليه بعض البصريين واختاره المحقق الطوسي في التجريد في الثواب والعقاب احكام منعها الله لا بد من احدها الاستحقاق منها لان التعظيم المستلزم والاهانة البليغة استحقاق والاهانة للعلم الضروري بالفاعل للامر الشاق بمقتضى الامر والعاصي بمقتضى الامر استحقاق التعظيم والاهانة من الآمر منها الله ويجب دوامها لكون المدح والثواب معلولي الطاعة والذم والعقاب معلولي المعصية والدوام ثابت بمدح والذم اذ لا وقت الا ويحسن فيه مدح المطيع وذم العاصي العقل الثالث كذلك الثواب والعقاب اذ دوام احد المعلولين يستلزم دوام المعلول الاخر ولان الدوام اذ خلل في اللذة وهو واجب الدوام خلوص الثواب عن شوائب المضرة وخلوص العقاب عن شوائب منفعة اما الاول فلان ترغيب المكلف الى الامر مستوجب بالمدح كما له التكليف خلو عن الحكمة ولان التفضل يجوز ان يكون خالصا فلو لم يكن الثواب خالصا لزم منه التفضيل على الثواب قدرا وهو مناف لحسن التكليف واما الثاني فلانه ادخل في الزجر والفقهاء لم بعض اهل الجنة تتأوت الدرجات ولوجوب الشكر الشاق لاخلال القبائح عليهم يجب بقناعة كل من اهل الجنة بما يفوقه وعدم احساسهم لمشقة الشكر واخلال القبيح لفرط السرور بما نالوا من نعيم الجنان والفضل بوجوب الثواب لاهل النار بسبب تركهم القبائح يجب هجم الثواب لهم في تركها للاضطرار منها انه

ويجوز

ويجوز توقف استحقاق الثواب والعقاب على شرط هو الموافاة بان يشترط ان يوافي الطاعة سليمة من الكفر الى ان يموت فالمكلف يستحق الثواب في الحال انه لو علم الله انه يوافي الطاعة سليمة الى ان يموت فالمكلف اذا يبعث ولو علم الله انه يوافي المعصية الى الوقت المذكور لاستحق به العقاب في الحال ولو علم الله انه يحبط عمله بالشرك مثلا او بشيء من المعصية قبل الموت لم يستحق الا ذم بهما والدليل على جواز الاشتراط انه لو لم يجز اشتراط استحقاق الثواب بشرط لكان العارف بالله مثابا بدون التقدير وهو باطل اجماعا واختلف في وقت الاستحقاق فجعله بالطاعة والمعصية والحق هو الاول لقوله ع لئن اشركت ليحبطن عملك فان المراد من احباط العمل اما كون العمل باطلا في نفسه او ساقطا بعد ثبوته او محبطا بالكفر او محبطا بالمئات الكفر والاحتمالات الثلثة الاول باطل ضعيف الرابع وهو مستدعي اشتراط استحقاق الثواب بالموافاة لان الثواب يستحق وقت وجود الطاعة من غير شرط اذ الاستحقاق للشيء لا يرتفع الا بحصول ذلك الشيء او برفع شرط الحصول اما الاول والثاني فلان الاحباط في الآية مشروط بالشرك ولا بد من وقوع الجزاء في المستقبل واما الثالث فلان احباط الطاعة بالمعصية على ان تكون المعصية فاعلة للاحباط وكذا عكسه غير معقول لان اسقاط المعدوم بالمعدوم مطلقا من غير الموانعة وبقاء المانع على حاله كما هو بين بديهي على يستلزم القبيح لان من عبد الله الف سنة ثم عصى معصية قليلة لكان صيانته على هذا لم يكن شيئا مذكورا وما كان ذلك في الكتاب لقوله ع ممن عمل مثقال ذرة خيرا

ره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره فالموانعة في الاحباط والاستحقاق بقدر الزائد لاحد الامرين كما قال ابو هاشم يستلزم مع قيام الطاعة والمعصية اعدام الطاعة والمعصية المتساويين معا حالة وجودهما واما تأثير المعدوم ومحالا ذ ذلك لان اعدام كل منهما لا آخر مع المقارنة يستند من وجود كل منهما حالة العدم ضرورة حصول المعلول عند فالوجود العلة ومع المعدوم يستلزم تأثير المعدوم ومع التفاوت يستلزم المرجح بلا مرجح فلانا اذا فرضنا ان المكلف استحق خمسة اجزاء من الثواب وعشرة من العقاب فليس اسقاط احد الخمسين من العقاب بالخمسة من الثواب اولى من الاخر واذا تمهد هذا الاخلاف في دوام الثواب المؤمن المطيع الخالص وهو ظاهر ولا في دوام عقاب الكافي لان الخلود في النار اشد العذاب وقد جعل جزاء الاشد الخبائث وهو الكفر الذي لا يستحق العبد معه الثواب اصلا ما لا يرفع انقطاع عقابه لانه اما ان يصير داخلا في الجنة بلا ثواب وهو ان يصير ساكنا في غير الجنة والنار في الارض وهو باطل اجماعا فانا نخالف في وجوب دوام العقاب لمؤمن العاصي وفيه مذهب ٢ مذهب المعتزلة العدلية والخوارج فهم قائلون بوجوب العقاب لمعاصي على الله ودوامه لصاحب الكبيرة اذا لم يتب على ان يكون المراد من الكبيرة ان عقاب فاعلها اثنين من ثواب فاعلها في كل وقت سوى ثواب الايمان فانه يزيد على عقاب كل معصية اما الوجوب فلنفع المخلد في الوعيد كما في الوعد والمضر المذنب على ذنبه واما زائد العين عليه على تقدير جواز العفو واما

الدوام

على الله تع لان والعذاب مختص عندنا بالكفار لقوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وقوله
ان الحق والسوء على الكافرين وقوله عليه السلام من قال لا اله الا الله دخل الجنة وان زنى وان
سرق واجيب على مدرك الاشاعرة بان الله يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ولا يكون افعاله معللة
بغرض وعلى مدرك المعتزلة بانه اشتمل على اللطيفة وبان عدم العلم لنا بالفائدة
لا يستلزم عدم الفائدة اصلا وعلى مدرك الاشاعرة بان افعاله تعالى يجب ان يكون مشتملة على حكمة
ومصلحة فعاد المحذور وعلى مدرك العدلية اولا بان اللطيفة انما يستلزم الاستحقاق لا حسن
الوقوع وثانيا بان الجواب مبني على صحة وقوعه وهو اول الكلام والله الموفق المنع في صحة الوقوع
مكابرة وامتناعه لعدم الفائدة على تقدير التسليم لا ينافي صحته في نفس الامر بل الفائدة والعقاب
راجعة الى اهل الجنة حيث يمدحون بالنجاة مما سلى به الفاسقون والنار وبالتفاخر على اهل النار و
العقوق في عليهم كما يمدحون بنعيم الجنة واليه اشار في قوله عز وجل اصحاب الجنة اصحاب النار ان قد
وجدنا ما وعدنا ربنا حقا فهل وجدتم ما وعد ربكم حقا قالوا نعم على ان القطع بعدم العقاب انما يكون
تقريرا على المذهب وهو مع هذا يكون للتعليق بالمشية لغوا واما الدليل المخصص للعذاب
بالكفار محمولة على تخصيص العذاب المخلد لهم الثالث مذهب اكثر اهل السنة وبعض الامامية انهم
قاطعون بالعفو عن بعض والعقاب المنقطع على بعض من غير تعيين ضرورة استحالة تحقق العفو
المعلق بالمشية بدون اسقاط العقوبة المستحقة لارتكاب الكبيرة من غير توبة لان اسقاط العقوبة

المستحقة

المستحقة بسبب الصغيرة قبل التوبة والكبيرة بعد التوبة فان هذا النوع من الاسقاط واجب
عند المعتزلة والعفو اسقاط على سبيل التفضل لا على الطريق الموجب ولا بتاخر العقاب الى الآخرة كما في
قوله تع ويعفو عن كثير منكم في قصة اليهود لان الخلاف العفو يخبر الناسخ الخلاف مجاز او حقيقة العفو
عن الازالة وقال بعضهم الاثر لما زال منه والمحق بسبحانه عفو حقيقة ولان المعصية متى استحق بها ذما
لم تجز كذلك بخلاف الكفر فانه وان بقي ما فيه من زمانا الا انه لا يتناهى قدرا ولان العقاب مشروط بالمكلف
ولا ضرر في تركه على الله وكل ما كان كذلك فحسن محض واقع ٤ مذهب بعض الامامية و
بعض الاشاعرة وهم قائلون بالجواز متوقفون في الوقوع لان العقاب حق لهم يجوز له تركه
الامر المقطوع به لا يتعلق بالمشية وقد تعلق الغفران بما في قوله ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء
وفيه ان الجواز لا ينافي القطع وتعلق العفو بالمشية يستدعي القطع بوقوع العفو المتعلق به المشية
على انه يمكن المناقشة بان يقال المتعلق بالمشية تعيين المعفو لا اصل العفو ان وتحقيق المقام بالتفصيل
ان الكفار ومن يحذو حذوهم مخلدون في النار كافرا والمعصومون مخلدون في الجنة من غير دخول
النار وعصاة المؤمنين يجوز لهم العفو ودخول الجنة من غير تعذيب ان لم يستحلوا ومتهلا
يحقق الله والا ان استحل ذنبهم بعضهم يعذبون في النار بقدر المعصية ثم يخرجون
من النار يخلدون في الجنة لتواب الايمان وسائر طاعاتهم واما المستضعفون الذين لا يتمكنون من
انفسهم اصلا يخلدون في الجنة تفضلا لا استحقاقا وكذلك المجانين والاطفال سواء كان امامهم مؤمنون

او كافرين وقيل اطفال الكفار يخلدون ان زياد المعذب امامهم وقد روي عنه حديث وهو ضعيف
لان وجوه الازدياد في عقاب امامهم من يخرج في تعذيب الاطفال الذين لا يستحقون العقاب
قيل من علم الله منهم الايمان والطاعة على تقدير البلوغ يدخله الجنة ومن علم منه الكفر يدخله النار
وبيان ذا الوجوب التوبة وهي في اللغة رجوع من الذنب ومنه قوله عليه السلام وفي الاصطلاح الندم على
القبيح في الماضي والترك في الحال والعزم على عدم المعاودة والاستقبال هذا ما اختاره هاشم من
المعتزلة وكثير من المحققين وذهب محمود الخوارزمي الى ان العزم على عدم المعاودة والاستقبال شرط
لا شطرا منها وغايرهما بالندم لقوله عليه السلام الندم توبة وقوله على القبيح احتراز عن الندم فعل
حسن في نفسه لغرض كندم على سفر بكة لتحزان حصل له في الحال والمراد بالندم على القبيح هنا
الندم على القبيح من حيث هو قبيح ليخرج عنه الندم على شرب الخمر مثلا لحصول الصداع منه او لخوف
العقاب الاخروي فانه لا يكون توبة وقولنا في الماضي والترك في الحال مع العزم على عدم المعاودة
احتراز عن الندم على القبيح في الماضي مع الارتكاب في الحال وعن الندم عليه وفي الماضي مع الترك في الحال
والعزم على المعاودة والاستقبال ويشترط في الندم قدرة النادم على فعل القبيح والترك
حال الندم احترازا عن توبة الناس والاشراف على الموت وعن التوبة في الآخرة وعن
توبة الزاني المحصن بعد الرجم على رأي ابي هاشم او يعتبر فيها العزم على عدم العود في المستقبل
وهو غير ممكن منه في المستقبل وقيل لا يقتضي العزم على الترك امكان الفعل وعن الثاني في

مرض مخوف قد حصل الجزم للمريض بانه مات عند بعض لعدم امكان المعزم على عدم العود
جزما وقيل يصح توبة المريض وان كان جازما بالموت والعجز عن الفعل في المستقبل وهو
الحق ويشترط عند بعض المعتزلة في صحتها الخروج عن المظلمة وعدم العود اليها واستدامة
الندم وخالفهم الاشاعرة لان الخروج عن المظلمة امر خارج عن التوبة وآجب على المكلف
براسه فيصح التوبة بدونه وفيه نظر لان خروجها عن التوبة ووجوبها راسا لا ينافي
اشتراط صحة التوبة بها كالوضوء فانه خارج من الصلوة واجب براسه وبعض الاحناف
كوضوء الحايض عند الغسل ويشترط صحة الصلوة به ولان التوبة عبادة وليس من شرط
صحة العبادة عدم المعصية في زمن آخر فانه يجدد الذنب ووجوب توبة اخرى ولان
الندم اذا لم يطرء عليه ما ينافيه كان وحكم الخالي والحكمي مما لا يقع مقام المحقق في الشرع
كالطهارة الترابية على ان الاستدامة بمعنى الذكر فيما لا يوقت حرج منفي في الدين
وقال ابو هاشم لا يصح التوبة من قبيح دون قبيح الا اذا اعتقد التائب حسن ما لم يتب او
عده مستحقا بالنسبة الى ما تاب منه لان الندامة على بعض القبائح لا تكون ندامة على
ذلك البعض لقبحه بل لغرض آخر وخالفه ابو علي وقال يصح والاول يصح الايمان بوآجب دون
وآجب لاشتراك العلة في الامرين فانه كما ان علة ترك القبيح كذلك علة اقدام الواجب
حسنه واجاب ابو هاشم بالفرق بين ترك القبيح لقبحه وايمان الواجب لحسنه بان ترك

القبيح نفي والجهل اقدام الواجب اثبات فلا يحصل الاول بدون ترك الثاني ويحصل الثاني
بانعدام البعض فان من قال لا آكل الرمانة بحموضتها لابد ان يجتنب عن اكل كل حامض لتحقق
العلة ومن قال آكل الرمان بحموضتها لا يلزم عليه اكل كل رمان حامض فلا يتم القياس ولعل
من ذهب ابن علي وان لم يتم استدلاله وذلك لانه وان تحقق كثرة [illegible] ولو اكثر
من ترك البعض كمية وكيفية فيجوز التائب ترجيح الندم على [illegible] ولولا ذلك
لزم انتفاء الكفر على الفاسق التائب من الكفر وهو خلاف الاجماع وهي طائفة وآجبه
عندنا وعند المعتزلة لقولهم توبوا الى الله توبة نصوحا فان الامر حقيقة في الوجوب ولانها
آمنة لضرر العقاب ولضرر المخوف من العقاب فهي واجبة سمعا وعقلا خلافا للاشاعرة
اذ لا واجب عندهم عقلا والامر وان كان حقيقة في الوجوب لكنه عرف قطع لجواز ان يكون
رخصة وابدا لما قبوطها واختلف المعتزلة في وجوبها فقال بعضهم هي واجبة عن الكبائر
المعلومة اما المظنونة لا عن الصغائر وقال بعضهم بل من كل صغيرة وكبيرة مطلقا وقال
بعضهم من كل صغيرة وكبيرة لم تتب عنها والحق عندي هو الاخر لعموم الآية والدليل العقلي
ولان ترك المتروك تحصيل الحاصل وقال القاضي عبد الجبار هي واجبة بالتفصيل عن الذنوب
المعلومة بالتفصيل وبالاجمال عن الذنوب المعلومة بالاجمال المجهولة بالتفصيل وعنده انه
يمكن قبول التوبة الاجمالية عن التبائع المفصلة وقال ابو علي يجب بخبر التوبة عند ذكر

القبيح ولو في يوم الف مرة وذلك لاستباع خلو القادر عن الاضرار والندم والا ولم يقبح
قتل الثاني وقال ابو هاشم لا يجب التحز بل يجوز الخلو عن الاضرار والندم اقول بل يمكن
للقادر رعاية التذكر لاقدام الشكر على تركه فلا يجب تجديد الندم وقال الجبائيان اذا صدر
عن المكلف فعل من جنس يعلم قبحا كالزنى مثلا كان يجب عليه التوبة معلول من ذلك
الفعل كالاصابة فيقبل وجوبه لانه قبيح في حكم الموجود ضرورة حصوله بحصول السبب يجب
الندم عليه وقال القاضي عبد الجبار بل عليه فانه قبيح وحوله القبيح عنه يكفي حقه توبة
ولا يجب تزامن العلة كالزنى التوبة على المعلول كالاصابة لانه لم تقو حد وما لم توجد لا
يكون قبيحا ضرورة امتناع تحقق الوصف بدون تحقق الموصوف وفيه ان الحكمي كالموجود
في بعض الاحكام فيجوز التوبة عليه انهم وقال بعضهم يجب التوبة ضمنا وفيه انه يمكن
حصول الاجزاء بالمقارنة على العلة ثم ان التوبة مقبولة عندنا وعند المعتزلة لقوله تعالى
وهو الذي يقبل التوبة عن عباده وباخذ الاله ولان قبولها حسن وكل حسن واجب على
الله فهي خلافا للاشاعرة اذ لا واجب على الله عندهم والآية انما يدل على ان المتقبل للتوبة
هو الله لا على الوجوب وهي مستطة بعد القبول للعقاب لان اثرها اذا كانت مستحقة
للثواب لا تؤثر بها لتحقق الاسقاط بدون الثواب كتوبة [illegible] الناسي من الزنا فانها مسقطة
لعقوبة الزنا مع انه لا ثواب له لسوء عقيدته ونقصان ايمانه واسقاطها العقاب

عندنا وعند الاشاعرة على سبيل التفضل وعند المعتزلة على سبيل الوجوب لنفع الواجب
بعد القبول ولانه لو لم يجب الاسقاط لم يحسن التكليف واللازم باطل فالملزوم مثله
اما الملازمة فلانه لو لم يسقط عقاب الناسي بالتوبة لم يبق له طريق الى الخلاص ولا الى
حصول الثواب لاستحالة اجتماع الاستحقاقين واما بطلان اللازم فظاهر من دين محمد على
واجب نفع الملازمة اذ لحصول الثواب والخلاص طريق آخر كما لا يخفى واعلم ان
التوبة عن بعض حقوق الله كترك شرب الخمر ترك صلوة الجمعة يكفي لقبولها النوم و
الترك والعزم على عدم آخر كترك الصلوة والزكوة لابد من قضاء الصلوة وآداء الزكوة
واما في حقوق فلابد من الخروج عن عهدة المستحق بالاداء او الاستيفاء
الا في الغيبة فانه لا يجب الاستحلال الى المغتاب الا عند شعوره بالغيبة واما عند جهله
بها فلا واما ذلك لوجوب الامر وهو هنا طلب الفعل على جهة الاستعلاء قولا
كان او فعلا او اعتقادا بالمعروف وهو فعل حسن مختص بوصف زائد على حسنه في
النهي وهو ضد الامر عن المنكر وهو فعل قبيح مانعه الشارع واعلم انه لا خلاف في
وجوب الامر بالمعروف الواجب وفي وجوب النهي عن المنكر وفي استحباب الامر
بالمعروف المستحب والنهي عن المكروه واختلف في كيفية الوجوب هل هو عقلي
سمعي محض ام كفائي فذهب الشيخ الطوسي رحمه وابن ادريس وجمع كثير من العلماء

الى ان الوجوب فيها عقلي وسمعي لقوله تع ولتكن منكم امة يدعون الى الخير يامرون
بالمعروف وينهون عن المنكر ولان كلا منهما لطف وآجب عقلا وقال السيد المرتضى
والشيخ والمحقق الطوسي الى ان الوجوب فيها سمعي فقط اذ لو كان عقليا لزم اما
اخلال الواجب من الله بما هو واجب وقبح كل معروف ورفع كل منكر وهما باطلان لان كل واجب
عقلي وآجب على الله لانه يستحق تاركه في وجه الوجوب فاذا فعل الواجب لزم رفع كل منكر و
حصول كل معروف هذا وان ترك بعض الواجب لزم اخلاله بالواجب وهو غرض
عليه بمنع عدم الاختلاف في الواجب العقلي اذ ربما يحسن فعل من شخص دون شخص ويجب
عليه عقلا ويقبح من شخص آخر كفعل الحج على القادر والعاجز فانه واجب على الاول
حرام على الثاني والثاني سلمنا لكن الله سبحانه فعلها من غير البلوغ الى حد الاجزاء فانه
مناف للتكليف ولا يلزم من خلافه دون البلوغ حد الاجزاء وقبح كل معروف ورفع كل منكر
وقال الشيخ الطوسي وابن حمزة الى ان الوجوب فيها عيني لعموم الآيات والاخبار على
وجوبها مطلقا وقال السيد المرتضى والمحقق والعلامة وابن ادريس الى انه كفائي لان غرض
الشارع وقوع المعروف ورفع المنكر بايّ وجه اتفق سواء حصل الغرض من الكل او من
البعض على ان في قوله تع ولتكن منكم شعشعة لا بيانية لعدم التقدم السابق على الآية
المجمل كما في الآية ودلالة ما هو المخصوص من حيث الاطلاق لا من حيث العموم ولا عموم في

المطلق وقد ظن بعض الشارحين الى من قال بوجوبها عقلا قال لوجوبها عينا بعين
دليل الوجوب ومن قال بوجوبها سمعا قال بوجوبها كفاية وليس الامر على ما ظن لحصول
الدليل لبعض ايم وكيف لا قد ذهب ابن ادريس الى ان الوجوب عيني وكفاية واعلم
ان الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ممكن باليد واللسان والقلب ويجب بها بالقلب غير
مشروط بشرط اصلا بل هو واجب مطلق وباليد واللسان مشروط بشروط اربعة الاول
بشرط ان يعلم الآمر والناهي كون المعروف معروفا والمنكر منكرا اي بشرط كونه عالما
بوجه الفعل والثاني ان يكونا مامونين او مامونا عليهما الحماية مقصودا حصولها في المستقبل فان الامر
والنهي عنه سبب عنه واجب على المكلف والثالث بجواز التاثير في المامور والمنهي فلو
علم تاثيرهما لم يجبا والرابع الامن من الضرر على نفسه او على ماله او على احد من المسلمين
وقال صاحب الشرايع يجوز للعفاة والعارفين اقامة الحدود في حال الغيبة كالحكام
الناس مع الامن من قبل السلطان ويحسن عند الامن من السلطان والخوف من غيره
القتل على خلافه ثم ان تحققت الشرائط بحسبان قولا واحدا فلا بأس ان يرتفع العالم
باليد بعد ما من الضرب متوجها الى الحرج وهل هذا اذا عرف عدم الارتجاز بالمرار الكراهة
واما اذا عرف الارتجاز به سبب الاقتصار عليه واعلم انه اذا سعل الامر والنهي الى الحرج و
قتل هل يجب باذن الامام عليه او نائبه قولان احدهما للشيخ ابي جعفر الطوسي قدس

وهو انه في بعض لا يجوز الا باذن الامام او نائبه والثاني للمرتضى والشيخ الطوسي في النهاية
والنفس وان ادى الامر الى ذلك فغير باذن الامام عليه السلام والحمد لله
على توفيق الامام تم الكتاب بعون الملك الوهاب في يوم الخميس
الثاني عشر في شهر ذي الحجة الحرام سنة ٨١٢ هـ على يد العبد
المضعيف محمد ابن شمس الدين المحفي بعون الله و
حسن توفيقه والحمد لله رب العالمين

کتابخانه مجلس شورای اسلامی
تهران ۱۳۶۲ خورشیدی